LIA D 38383
PA-I-838

SAGGI APOLOGETICI. — V.

EMILIO CHIOCCHETTI, O. F. M.

RELIGIONE E FILOSOFIA

L'immortalità dell'anima nel pensiero contemporaneo. — Il modernismo filosofico nelle sue fonti. — In difesa della ragione. — La teosofia. — La religione nella pedagogia moderna. — Il pensiero ascetico di A. Rosmini.

MILANO
SOCIETA' EDITRICE « VITA E PENSIERO »
1921

PROPRIETA' LETTERARIA RISERVATA

Nihil obstat quominus imprimatur
Can. Jos. Nogara, Cens. Eccl.

IMPRIMATUR
Can. Johan. Rossi, Vic. Cap.
In Curia Arch., Mediolani, die 15 martii 1921

Tipografia A. Colombo e Figli — Cusano-Milanino

AL P. MARIANO ZENI

MIO PROVINCIALE

MA SOPRATUTTO E SEMPRE

MIO PADRE CONFORTATORE AMICO

90587 / 838-

47588 / 838-

AVVERTENZA

Raduniamo in questo volume alcuni scritti del P. Emilio Chiocchetti che continuano, con il metodo già seguito negli altri volumi di questa collezione, l'esposizione delle dottrine del Cristianesimo intorno alle quali più vivace è il dibattito delle discussioni. Non è necessario illustrare nuovamente tale metodo; lo abbiamo fatto nella prefazione dei volumi precedenti. Richiamiamo solo la necessità che vi ha oggi per l'apologista del Cristianesimo di mutare rotta, e la necessità che l'apologista scelga, come campo di difesa della Fede, quelle questioni nelle quali egli ha una preparazione acconcia, discuta quelle questioni, e solo esse, che oggi sono attuali. Il vantaggio è evidente. Come il geologo, per studiare una montagna, sceglie punti particolari nei quali fa assaggi e sondaggi e questo gli permette di ricostruire la struttura tectonica, la morfologia di quelle roccie, la loro composizione e l'andamento dei singoli strati, così l'apologista deve trascegliere particolari punti e questi studiare con mezzi acconci e con metodo di rigore scientifico e dimostrare in questi punti la verità della concezione cristiana. Ora tutto questo esercita efficacia sull'animo dubbioso della razionalità delle affermazioni della Fede anche all'infuori del piccolo campo nel quale l'apologista ha apportato i proprî argomenti. Infatti la conquista di una verità parziale, la determinazione di un piccolo punto conduce l'anima che cerca la verità a rivedere tutte le proprie conoscenze e la costringe a mettere la propria concezione generale dell'universo in armonia con quel piccolo punto o con

quella conquista, in una parola a orientarsi verso l
fonte dalla quale proviene la luce.

Con questo metodo, con questo intento e con quest
programma è stato scritto anche questo volume, di mod
che un filo ideale collega i varî capitoli che sembran
non avere connessione alcuna.

L'autore è già assai noto, e favorevolmente, per
suoi studî filosofici, specie sul Croce, della filosofia d
quale ha dato una felice sintesi e una penetrante critic

Questo volume espone nei singoli saggi il pensie
nostro intorno a problemi filosofici che vivamente i
teressano le menti moderne, diremo quasi illustra
valore della filosofia nostra nelle sue esplicazioni. Es
è un'apologia del Cristianesimo scritta da un filoso
che ha scelto come campo di discussione proprio quel
questioni nelle quali, in nome della filosofia, si infirm
il valore del pensiero cristiano.

GLI EDITORI

I

L'immortalità dell'anima nel pensiero contemporaneo

I.

Uno degli effetti più importanti e più visibili dello spiritualismo, che dà nuove voci e nuovo sangue alla cultura contemporanea, è, senza dubbio, l'interessamento vasto e serio che si prende alla discussione dei più alti problemi umani. Le domande eterne: donde vengo? perchè esisto? verso dove sono indirizzato? — risorgono con acuto spasimo ansioso dalle profondità dell'anima contemporanea, alla quale non bastano più, neanche per istordirla, le vuote chiacchiere del materialismo, battezzate, fino a poco tempo fa, per *ideale scientifico*, e divulgate come conquista definitiva dell'uomo moderno. Chi oggi, che non sia del tutto fuori del movimento novissimo del pensiero, si sente scuotere l'anima dalle fanfaronate negatrici del pontefice del monismo, Ernst Haeckel, per il quale, come non esiste uno spirito con leggi e finalità proprie, non esiste neppure una scienza dello spirito, una filosofia dello spirito, poichè « le così dette scienze dello spirito non sono che una parte speciale della onnicomprensiva scienza della Natura? » (1) Chi prova altri sentimenti che non siano di compassione

(1) *Die Welträthsel*, Bonn, Strauss, 1899, p. 268.

verso colui che all'ideale cristiano di lavoro e di rede
zione in questa vita e di amore estatico nell'altra oppo
l'ideale del monismo, il quale insegna « che noi sian
figli mortali della terra, che abbiamo la fortuna di g
dere per una, due o al più tre generazioni delle magn
ficenze del nostro pianeta, di ammirarne la bellezza in
sauribile e di conoscere il gioco meraviglioso delle s
forze? » — E nient'altro che compassione può suscita
in noi quella goffa posa di profeta che esclama: « C
nostro monismo cosmico rovinano i tre grandi dom
centrali della filosofia dualistica: la personalità di D
l'immortalità dell'anima e la libertà del volere. Gli d
tramontano, la vecchia religione tramonta, per dar pos
al Dio-Natura, alla religione monistica del vero, d
bello e del buono » (1). Sono voci di un mondo che n
è più il nostro. Il nostro mondo rivolge le sue for
proprio allo studio di quei tre dommi centrali, e li
scute e vi si appassiona intorno e li guarda con u
specie di spavento religioso. E sente che il vero,
grande problema umano è là. Non tre problemi,
un unico problema a tre faccie. Se esiste Dio, un I
personale, giudice retributore santo; se sono libe
cioè, se edifico io la stessa mia vita con atti posti da
principio non determinato ma spontaneo di essi, ne
natura intima dei quali c'è un'esigenza di santità
di felicità che non viene soddisfatta nel breve giro de
vita presente, dunque, dice la ragione, dice la mia natu
io sono, devo essere immortale.

(1) *Ibidem*, p. 267 e 438.

* * *

La credenza della immortalità dell'anima umana ha vuto, nella storia, tre fasi. La prima abbraccia tutto il passato sin verso il mezzo del secolo XVIII: in essa quella credenza era comune. Le ragioni filosofiche su cui si basava, erano date specialmente dalla facoltà che ha l'anima di conoscere e di volere l'universale e l'eterno. Non che non ci fossero anche allora dei negatori più o meno risoluti della sopravvivenza dell'anima al corpo. Nell'antichità la negarono Epicuro e la sua scuola, e, in fondo, gli stoici. Per gli stoici l'anima si discioglie nel fuoco primitivo, non alla morte del corpo, ma alla fine del periodo cosmico, quando tutto sarà distrutto in una universale conflagrazione. — Nel medioevo gli averroisti insegnavano che « la forma più alta del nostro pensiero è soltanto resa possibile dalla partecipazione dell'uomo alla eterna ragione; ma questa partecipazione dura soltanto qualche tempo e non sono le anime individuali che sono immortali, ma la ragione universale, alla quale esse, negli atti più alti del pensiero, possono momentaneamente partecipare ». Secondo Averroe e i suoi discepoli, l'anima individuale non ha nulla di superiore alla materia e perciò è corruttibile come tutto ciò che è materiale o legato alla materialità. Solo l'intelletto uno universale e impersonale sopravvive alla morte del corpo o dell'individuo. — Nel Rinascimento è celebre il Pomponazzi che dichiarò *neutrum*, cioè insolubile il problema della immortalità dell'uomo: « Mihi videtur quod nullae rationes adduci possunt cogentes, animam est immortalem, minusque probantes animam

esse mortalem» (1). E concepì la possibilità di un'etica, di una dottrina morale scientifica o filosofica, indipendente dalla fede nella sopravvivenza dell'anima, e si sforzò anzi, più tardi, di provare che l'immortalità dell'anima, come spirito, cioè separata dal corpo, non è concepibile, poichè ogni pensiero, sia pure il più alto, è dipendente dalle condizioni naturali, cioè, come aveva detto Aristotele, presuppone delle rappresentazioni, le quali devono essere date da percezioni sensibili e conservate nei fantasmi, quindi nella parte animale dell'uomo. *Non c'è pensiero senza fantasma* equivale a: *non c'è spirito separato dal corpo* (2). Ma erano, tutte queste, negazioni isolate, che non infirmavano affatto, o ben poco, il valore indiscusso della affermazione comune. Anzi il Rinascimento, col suo ritorno, tra gli altri, a Platone, ristabilì le antiche basi — quasi tutte platoniche — di quella verità.

La quale cominciò a ricevere le prime scosse solo verso la metà del secolo XVIII, da quella « filosofia leggiera» — come la chiama Arturo Graf — declinata poi a materialismo, che passa sotto il nome di illuminismo francese, ed è rappresentata da Voltaire, Helvetius, La Mettrie, Diderot, d'Olbach e Rousseau; i quali o negavano recisamente, o mettevano in dubbio, o fondavano sulle prove insufficienti del sentimento l'im-

(1) POMPONAZZI: *De immortalitate animae*, C. 15, p. 120 Cito dall'EISLER: *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*², vol. II, pag. 471.

(2) Cfr. Per il Pomponazzi: F FIORENTINO: *Pietro Pomponazzi, Studi storici su la scuola bolognese e padovana nel secolo XVI*, Firenze, 1868; e *Studi e ritratti della Rinascenza*, dello stesso, Laterza, Bari, 1911.

mortalità individuale. Caratteristico e degno di menzione per le sue dimostrazioni di quella verità a base di prove sentimentali è il Rousseau, il quale, e come pensatore e come anima dalla intensa e squisita religiosità, merita un posto a parte e più elevato di quello che la storia della filosofia dà e darà, con sempre maggio coscienza della loro superficialità chiacchierona, agli altri illuministi menzionati sopra (1).

Si giunse a tanto sulla via della negazione, che, « circa il mezzo del secolo XIX e oltre, parve a molti che la credenza alla immortalità della umana persona non fosse conciliabile colla serietà scientifica, e che la scienza avesse per sempre dissipata quella *illusione*. Ciò che molti affermarono, infiniti ripeterono e la questione parve chiusa e seppellita » (2). È il tempo dell'impero assoluto o quasí del positivismo e del materialismo aperto o larvato: il tempo di Karl Vogt, di Jakob Moleschott, de Luis Bücher, di August Comte, del Littré, del Taine, del Mantegazza, dell'Ardigò, ecc. ecc.: e di tanti, che, pur non accettando in tutto le teorie positivistiche e materialistiche, negano sistematicamente la possibilità di una esistenza separata dell'anima umana e credono quindi inconcepibile una immortalità dell'uomo nel senso tradizionale della parola. Coloro che vogliono salvarla devono o venir meno alla conseguenzialità dei loro principi o intenderla assai diversamente che nel passato: cioè, o come trasmutamento

(1) Vedi per il Rousseau: D.r M. Brusadelli: *G. G. Rousseau nel II cent. della sua nascita:* « R. di Fil. Neosc. ». A. V., n. 1 e 3.

(2) A. Graf, nella pref. al libro: *La nostra vita dopo la morte* di Chambers-Janni, Roma, 1910.

dell'io nella forza cosmica, o, più comunemente, come continuazione del nostro atto e della trama degli atti nei suoi effetti. Così: « L'individuo nascendo si trova in un determinato ambiente di civiltà e di cultura, che è stato preparato dai suoi maggiori; e dagli individui in mezzo ai quali cresce, riceve impressioni ed eccitamenti ad elaborarle... che costituiscono poi il punto di partenza di nuove idee, che l'individuo tramanderà alla sua volta ai suoi successori. Abbiamo quindi una trama psicologica che, passando da una generazione all'altra, abbraccia tutta la storia dell'uomo, e costituisce una vera ed eterna continuità morale, che corrisponde in certo modo alla continuità immortale della vita fisica. Questa catena ininterrotta di fatti psichici è appunto quel fatto positivo indiscutibile, che si può dire essere il lato reale del concetto metafisico dell'immortalità » (1). È immortale l'attività degli individui, ma muore l'individuo. « Ogni spirito o coscienza — fa eco un discepolo del Wundt — o anima individuale, passando sulla terra, lascia di sè una traccia, che per quanto lieve possa essere, si concatena pur sempre con tutta la serie dei processi psicologici della storia, ed ha quindi parte nel formar questa » (2). E altrove e più chiaramente: « La teoria della immortalità dell'anima si sottrae assolutamente ad ogni possibilità di dimostrazione... Dalla scienza della vita e della psiche nulla v'è a sperare in favore del principio dell'immortalità. La sola forma d'immortalità che la psicologia può consentire è puramente

(1) WUNDT, *Vorlesungen über die Menschen und Thierseele*, p. 476 segg., citato dal VILLA; *La psicologia contemporanea*, Bocca, 1899, p 638

(2) VILLA, *op. c.*, ivi.

simbolica: è la catena ininterrotta, continua, svolgentesi con ricchezza e complessità crescenti di generazione in generazione: è la trama tenace che nella coscienza individuale e collettiva si conserva di quanto la coscienza passata ha operato, pensato, imaginato, e in fine prodotto nel grande e intenso lavoro onde il patrimonio spirituale dell'umanità si conserva e accresce. Come nell'ordine biologico v'è una trama fisica che perpetua la schiatta umana, così nell'ordine psichico v'è una simbolica continuità, non meno, anzi più tenace nella sua tangibile inesistenza che non sia l'altra nella sua forma visibile esteriore» (1). Ecco la immortalità: perennità della serie psichica, parallela alla perennità della serie fisica. È la immortalità che si trova espressa sulla scritta della pietra sepolcrale di Jean Marie Guyau, cavata da uno degli scritti del filosofo pessimista: « Le nostre più alte aspirazioni, che sembrano le più vane, sono come onde, le quali avendo potuto venire fino a noi andranno più lontano di noi. Io sono sicurissimo che ciò che v'ha di migliore in me sopravvivrà a me. Forse neanche uno dei miei sogni andrà perduto; altri li riprenderanno e li sogneranno dopo di me, fino a che saranno compiuti. È a forza di onde morenti che il mare vienne a formare la sua spiaggia e a designare il letto immenso in cui si muove» (2). Così è immortale la vita umana. È una immortalità metaforica. Per tutti costoro il destino finale dell'uomo individuo è la morte.

(1) VILLA, *Nuova Antologia*, a. 41, 16 febbr. 1906, pp 679-680.

(2) Cito da H. HOEFFDING, *Les Philosophes contemporains*, Paris, Alcan, 1908, p. 127.

La immortalità individuale è una illusione creata dalla fantasia: « L'immaginazione — dice un altro filosofo pessimista — spinge sempre verso quello che non cade sotto i sensi. Quindi verso il futuro e la posterità perocchè il presente non è illimitato e non può contentarla, è misero ed arido, ed ella si pasce di speranza e vive promettendo sempre a se stessa. Ma il futuro, per una immaginazione gagliardissima, non debbe aver limiti; altrimenti non la soddisfa. Dunque ella guarda e tira verso l'eterno» (1). Quando il Leopardi capirà che « l'esistenza non è per l'esistente, ma l'esistente è per l'esistenza, e questa è il suo puro fine reale» (2) egli canterà: « Perì l'inganno estremo — Ch'eterno io mi credei» (3), e si ergerà a guardare e spingerà l'uomo a guardare in faccia superbamente la sventura senza rimedio, la privazione di ogni speranza: « Il genere umano che ha creduto e crederà tante scempiaggini, non crederà mai nè di non saper nulla, nè di non esser nulla, nè di non aver nulla a sperare»... Io, per me, « rifiuto ogni consolazione e ogni inganno puerile, ed ho il coraggio di sostenere la privazione di ogni speranza, mirare intrepidamente il deserto della vita, non dissimularmi nessuna parte dell'infelicità umana, ed accettare tutte le conseguenze di una filosofia dolorosa, ma vera» (4). — Ed è questo l'unico degno atteggiamento che possa prendere un uomo di fronte alla pro-

(1) LEOPARDI, *Zibaldone* Cito dal libro del LEVI, *Storia del pensiero di G. Leopardi*, Bocca, 1911, pag. 84.
(2) IDEM, *op. c.*, p. 133.
(3) IDEM, *A sè stesso.*
(4) IDEM, *op. c*, pp. 138-139.

gressiva distruzione di sè, di fronte alla negazione dell'immortalità: un atteggiamento di superba sfidante grandezza. — Pieno di questi sentimenti e convinzioni, un altro poeta pensatore italiano, il Foscolo, cantava: « Anche la speme, ultima dea fugge i sepolcri »; — e questo insegnano ed hanno insegnato tutte le filosofie dolorose, o pessimistiche, che, come il Buddismo, hanno posto come ideale supremo dell'uomo l'estinzione del desiderio per raggiungere l'estinzione dell'attività (*Nirvana*) e degli effetti dell'attività (*Parìnirvana*).

* * *

Parallelo al materialismo e al positivismo conseguente andava e va verso la sistematica negazione della immortalità individuale l'idealismo assoluto, specialmente nella sua forma italiana: Spaventa, Croce, Gentile. Per essi ciò che esiste ed esaurisce tutta l'esistenza, è lo Spirito, lo Spirito come idea, come ragione che crea a volta a volta gli individui, nei quali apparisce e si rivela nella sua progressiva autocreazione, e che poi, nel processo ininterrotto delle sue rivelazioni creatrici, a volta a volta distrugge per far posto a nuove manifestazioni, cioè a nuove cosidette individualità, che hanno in sè trasformato ed elevato tutto l'essere degli individui precedenti.

Naturalmente ogni specie di panteismo vero e proprio, identificando l'uomo con Dio e facendo dell'uomo un modo di essere dell'Assoluto, deve negare l'immortalità dell'anima, perchè, in fondo, ne nega l'indivi-

dualità stessa e la sostanzialità: l'anima, che, per noi, è un essere in sè e per sè, pur nei suoi rapporti naturali con tutta la realtà, ed è costituita da una intelligenza e libertà psichica e morale, incomunicabili; per i panteisti invece essa è solo in Dio e per Dio, non distinta da Dio e non distinta realmente dagli altri, poichè l'unica realtà costitutiva del tutto è la divina. L'anima umana è un modo di essere accidentale di Dio, come l'onda è un modo di essere del mare. Si capisce che l'immortalità personale è qui inconcepibile, poichè la persona individua in tale concezione non esiste. Immortalità per il panteista non può significare che assorbimento dell'io nel gran mare dell'essere, cioè annientamento della persona. E il panteismo, idealistico, specialmente italiano, che si ispira ad Hegel, non fa mistero di quelle negazioni: se, fuori d'Italia, i più noti e autorevoli interpreti della filosofia hegeliana si sforzano, con risultati più o meno felici, di mostrare la conciliabilità dei principi del Maestro con la dottrina della personalità di Dio trascendente e della immortalità dell'anima, in Italia, invece, si deride dagli hegeliani ogni tentativo di conciliazione, e si anatemizza con atteggiamento di compassione tutta quella corrente vastissima di pensiero e di fede che mette a capo, per vie diverse, all'affermazione della sopravvivenza dell'anima.

« Un tempo — scrive il Croce — ed anche ora, molti trovavano e trovano la consolazione nell'idea di una vita immortale, sopra questa nostra, che vanisce in ogni attimo. Ma chi non si fermi alla superficie, e analizzi gli stati d'animo degli uomini sinceramente e nobilmente credenti, s'accorge che l'immortalità in cui essi riposa-

rono (e riposano) era (è) l'immortalità che trascende le nostre singole azioni e, trascendendole, le eterna. Tutto ciò che nasce, è degno di perire; ma nel perire, viene insieme serbato, come momento ideale di ciò che nasce da esso; e l'universo serba in sè tutto ciò che si è mai pensato e fatto, perchè esso è n'ient'altro che l'organismo di questi pensieri e azioni » (1). E altrove affermava che la concezione moderna della vita e della realtà hanno ormai risoluto il grande problema coll'insegnarci la perennità dell'essere attraverso alla perpetua trasmutazione della forma (2). E Giovanni Gentile: « La sola immortalità alla quale si possa pensare è la immortalità dell'Io trascendente, cioè dello spirito universale, non quella dell'individuo empirico ». E alla osservazione che si fa lui stesso: « Il cuore — poichè con tal nome sogliamo esprimere gli interessi più interni e concreti dell'individualità spirituale — ci chiede l'immortalità dell'empirico, oltre che del trascendentale; ci chiede l'immortalità del nostro essere individuale, così com'esso si concreta in un sistema di relazioni particolari appoggiandosi alla concretezza positiva degl'individui naturali » — risponde che l'idealismo non lascia insoddisfatto alcuno dei bisogni del cuore, perchè lo spirito non abbandona mai a sè la realtà empirica, ma vive in essa, anzi l'accoglie, la risolve eternamente in sè, e la eterna nella propria eternità ». Perciò l'individuo del pensare comune è mortale, cioè la immortalità è la sua mortalità, perchè la sua realtà non è in sè, ma nello spirito universale, col quale si fonde, nel quale

(1) *Logica*², Parte III: *De consolatione philosophiae*, p. 347.
(2) *La critica*, 1906.

perde (1). Senonchè «la coscienza umana non si rassegna mai all'idea dell'annientamento, anzi, come dice il Graf, essa non può neanche pensare la sua distruzione. Ha ragione Miguel de Unamunu: «L'ansia di non morire è la nostra essenza attuale. Se, quando muore il corpo che mi sostenta, quello che chiamo mio per distinguerlo da me stesso, che sono io, la mia coscienza torna all'assoluta incoscienza da cui è scaturita, e ciò che accade alla mia accade a quella di tutti i miei fratelli in umanità, allora il nostro stanco genere umano non è altro che una fatidica processione di fantasmi, che vanno dal nulla al nulla» (2). Due soli balsami — scrive il Chiappelli — ha l'anima desolata per la morte dei cari: la pietà altrui e la speranza che fiorisce di dentro. *Not lost but gone before*: non perduto, ma andato innanzi, è tale il grido dell'anima amante. E anche l'anima solitaria grida: *Non omnis moriar!*» — Quella della immortalità è una credenza istintiva, dovuta alla nostra costituzione spirituale, prima ancora che la filosofia la faccia oggetto di esame: è fede prima di essere problema e verità dimostrata. « Nè ci appaga che a codesto istinto dell'immortalità altri sostituisca la continuità della vita e della specie, la solidarietà storica, la comunione dell'umanità. Questa povera umanità è troppo misera cosa nel nostro fragile pianeta. Se la terra precipiti nel sole o un qualche astro la incendi nella sua corsa pei cieli, l'umanità è perduta. In essa non pare, dunque, la sola ra-

(2) *Teoria dello spirito come atto puro*[3], Cap. X, *passim*.
(3) *Del sentimento tragico della vita*, Libr. Ed. Milanese, trad. it., Parte I, p. 7 e 46

gione e il fine della vita nostra. L'individuo umano sente di non far soltanto la catena, come ogni altro nella natura; bensì di avere radici più profonde, e tutte sue nell'essere, e da queste radici invisibili si sente interiormente alimentato» (1). Il Goethe in uno dei suoi colloqui coll'Eckermann diceva: « Si occupano dell'idea di immortalità solo quelli che non hanno nulla da fare: l'uomo che lavora, che ogni giorno ha da combattere e da sperare, lascia il pensiero d'un mondo ulteriore ed opera utilmente in questo». Enrico Heine è andato più oltre: ha scagliato i suoi amari sarcasmi contro la fede nell'immortalità dell'anima. « Tutti i poveri di spirito, tutti i reietti dalla fortuna e le deboli anime, allora che l'arco della vita declina e nelle melanconie dell'imminente vecchiezza, amano confortarsi della giovinezza perduta nella ingannevole imagine di una primavera eterna; oppure, percosse dal dolore della morte di una persona amata, si rifugiano nel sogno di un'altra vita riserbata ai loro diletti» (2). Ebbene, no! Non sono soltanto i poveri di spirito e i disoccupati ad appassionarsi intorno alla vita futura. « Nel campo scientifico e filosofico — scriveva recentemente il Sighele — il problema dell'al di là ritorna oggi a preoccupare le menti più alte con un'intensità e, quasi direi, con una angoscia alle quali da tempo non eravamo abituati. Il lago stagnante della nostra indifferenza è attraversato da una corrente sotterranea che a quando a quando ne

(1) *Nuova Antologia*, A. 41, 1 maggio, 1900: « Il canto della speranza », p. 14.

(2) Cfr.: CHIAPPELLI: *La sopravvivenza umana e la psicologia moderna*, in *Nuova Antologia*, A. 42, 16 maggio 1907, pag 197.

agita l'immobile superficie. Noi sentiamo cioè che problema che avevamo creduto di soffocare o di allo tanare è sempre vivo e vicino, e risorge imperioso nanzi alla nostra coscienza» (1). « Sono ventidue coli — scrive il Graf — Epicuro insegnava essere morte cosa che in nullo modo c'importa, dacchè, men siam vivi, ella non ha potere sopra di noi, e quan poi siamo morti, non sappiamo di esser morti. A vigilia del Cristianesimo, Lucrezio ripete l'insegnamen del suo maestro e autore:

Nil igitur mors est ad nos neque pertinet hilum.

Vani insegnamenti, vane esortazioni. L'idea del morte, come l'idea stessa della vita è in ogni spiri e, o poco o molto, ciascuno pensa alla morte. E n appena si prenda a parlare d'immortalità, tutti, crede ed increduli, si fan pensierosi e tendono l'orecchio». è necessario che così sia, poichè « lo spirito è l'esser e la potenza che in perpetuo s'infutura; questa d l'immortalità è, se non l'unica questione, la supre questione» (2).

II.

Vari sono i motivi che hanno determinato un gr numero di pensatori a riporre in discussione il proble dell'immortalità e a riaffermare la sopravvivenza de nostra anima.

(1) In: *La Tribuna* del 16 aprile, 1913, e in: *Bilychnis*, A. 30 giugno 1913, p. 275.
(2) *Op. cit.* XV-XVI.

Primo fra tutti: la maggiore spregiudicatezza nelle ricerche e nella valutazione dei fatti psichici. Il metodo e i postulati direttivi del positivismo erano e dovevano essere questi: partire dall'esperienza e dai fatti, non ammettere che fatti, ma non rigettarne alcuno *a priori*, e non introdurre in essi nessuna costruzione teorica, ma accettare solo quella teoria che da sè, spontaneamente, si fosse sprigionata dai fatti. Ebbene, tra i fatti v'è il *fatto* religioso, che si deve dunque, non negare, ma studiare nella sua natura e nelle sue cause. Il positivismo esigeva, così, in forza de' suoi principi, che, accanto alle varie forme di psicologia positiva, sorgesse la psicologia del fatto religioso: la psicologia religiosa. La quale, sorse bensì, ma, da principio, non volle vedere nella religione, se non una malattia, legata a turbamenti psicopatici, una varietà della *nevrosi*: la religione, specialmente nella sua forma di misticismo, entrava nella classe dei fatti che vanno sotto il nome di follia o anormalità psicologica. È nota la dottrina del Lombroso e della sua scuola. — Oggi, invece, pur ammettendo che certe forme di religiosità rappresentano e sono l'esponente di deviazioni psichiche, i psicologi della religione sentono di doversi porre una questione nuova di grande importanza: « La patologia esaurisce, essa, tutta la psicologia religiosa? » (1). La risposta più comune, ora, è negativa.

« Noi vorremmo far tacere una buona volta il *materialismo medicale*, ossia la maniera semplicistica di giu-

(1) Cfr.: P. Parodi. *Le problème religieux dans la pensée contemporaine*, in « Revue de métaphisique et de morale », luglio, 1913, pp. 517-518.

dicare come fatto patologico il fenomeno religioso» dice il più grande e geniale psicologo della religion « Il materialismo medioevale crede di aver detta l'ultim parola su S. Paolo qualificando la visione di lui sul via di Damasco come una scarica epilettiforme nel corteccia occipitale; tratta sprezzatamente di isteri S. Teresa e di degenerato S. Francesco d'Assisi, ec ecc.» — Sono corbellerie. Nonostante i casi di eccent cità che manifestano le anime assorbite intieramen dalla vita religiosa la religione è la più importante del funzioni umane, poichè essa ci rende facili i sacrifi inevitabili dell'esistenza, anzi ci fa trovare in essi la f licità» (1); essa crea i più grandi geni dell'azione, della lucidità ed elevatezza dello sguardo interiore ch possa mai produrre l'umanità: i Santi (2). Ebbene qual'è il valore del fatto religioso, cioè di questa affe mazione enérgica e vastissima dell'esistenza di un *di* dal mondo umano, di una sfera misteriosa superiore al cerchia ristretta di ciò che comunemente esperime tiamo? I fenomeni religiosi si esauriscono affatto nel coscienza del soggetto che li prova? Non importan l'esistenza di alcun elemento oggettivo, non sono, quind che un sistema di illusioni? I due dogmi comuni a og religione: — anche considerata come fatto psicologico — l'*esistenza di un mondo superiore a noi* e *l'immo talità dell'anima* non hanno nessuna corrispondenza o gettiva, sono semplicemente un « inganno ameno » un « proiezione di un desiderio egoistico »? Ecco ciò ch ora, si nega, in nome dei fatti, in nome della ragion

(1) William James: *L'expérience religieuse*, Alcan, 1908, p. 1
(2) Idem, *op cit.*, pp. 43-44.

teoretica, in nome della ragione pratica, in nome del sentimento. Noi limitiamo la nostra esposizione all'immortalità: l'altro dogma è connesso intimamente con quello.

***

La prima classe di fatti ci è offerta dallo spiritismo. Comunque la si pensi dei fatti spiritici, è certo che essi, come dice il Graf, « valsero a far risorgere in molte anime il dubbio, a ridestare in altre moltissime la credenza » sopita dell'immortalità umana. Già verso il 1880 il famoso *Wallace* — il contemporaneo di Darwin e il formulatore indipendente da Darwin di quella teoria dell'evoluzione delle specie che poco mancò non prendesse il nome di Wallacismo — scriveva: « In mezzo a questo mondo del pensiero del secolo XIX, mondo grossolanamente materialista o idealista, scoppiò come fulmine a ciel sereno lo spiritualismo moderno, provando e l'azione dello spirito senza cervello materiale e l'azione della forza senza corpo materiale; e questa dimostrazione venne fatta per mezzo di un gran numero di fatti continuamente ripetuti, i quali hanno scosso e trascinato uomini di tutte le classi » (1). Sono i fenomeni spiritici nella loro grandissima varietà, i quali dimostrano « la realtà di forme materiali e di modi di esistenza, inaccettabili per chi si appoggi sulla pura scienza

(1) *Esiste un'altra vita?*, prima versione italiana di F. Verdinois, Napoli, Società editrice partenopea (senza indicazione di data, ma è recente), pag. 22.

fisica». « Lo spiritismo prova che lo spirito può esist
senza un cervello, e staccato da qualsiasi sostanza
teriale; distrugge il pregiudizio contro la continuazi
dell'esistenza dopo la disorganizzazione e la distruzi
del corpo; documenta con prove dirette che i pre
morti sono tuttora vivi, che i nostri amici, benchè i
sibili, sono spesso con noi; ci dà la diretta evidenza
quella vita futura così ardentemente agognata dai m
e che loro vien meno, facendoli vivere e morire in un'
sietà tormentosa» (1). Dopo il Wallace, scienz
dello stampo del Crookes, di Charles Richet, del M
wel, del de Rochas, del Boirac, ammisero che, sotto
involucro spesso di superstizioni e di frodi, vi po
essere un nucleo di verità nei fenomeni dell'occultism
il *Myers* — uno dei più attivi membri della *Soci
di ricerche psichiche*, che fu istituita proprio a studi
tutti quei fatti che passano sotto i nomi di mesmeris
di spiritismo, di telepatia, di trasmissione di pensi
ecc., e che conta fra i suoi membri alcune delle
illustri personalità del mondo scientifico, specialme
anglosassone — il *Myers*, scriveva una diecina d'anni
dopo aver analizzato e ordinato un numero stragra
di fatti di automatismo, di ipnotismo, di estasi e,
pratutto, di apparizione di morti: « Esiste un metodo
arrivare alla conoscenza delle cose divine (dell'al di
con la stessa certezza e calma sicurezza alle quali d
biamo il progresso nella conoscenza delle cose terres
L'autorità delle religioni e delle Chiese sarà sostitu
così, da quella dell'osservazione e dell'esperimento.
impulsioni della fede si trasformeranno in convinzi

(1) IDEM, *op. cit.*, p. 43.

gionate e risolte (1). « L'uomo si è liberato dalla ù grande paura: quella dell'estinzione, e ha conqui- ato la più grande sicurezza, la quale risiede nella *legge ella telepatia* ». Cioè: « A misura che noi consideriamo differenti aspetti successivi della telepatia (azione e ensazione a distanza) essa ci apparisce dapprima come na trasmissione quasi meccanica di idee e di imagini da n cervello a un altro, poi riveste una forma assai varia imponente, come se si trattasse di una vera invasione i uno spirito distante. Noi possiamo assegnare ad essa, lla sua azione, una estensione più grande di qualunque pazio e supera l'abisso che separa gli spiriti incarnati agli spiriti disincarnati, il mondo visibile dall'invi- ibile » (2). — Intanto, in Italia, il positivismo, per occa di due rappresentanti genuini, faceva aperta pro- essione di fede spiritistica. Angelo Brofferio, dopo vere scritto che « l'esistenza di Dio non è ciò che più mporta all'uomo; ciò che più gli importa è la immor- alità dell'anima, poichè Dio stesso si desidera special- nente per poter sperare di non morire » (3) — con- essava ,cercando di conciliare la fede positivistica con la potesi animistica dei fatti spiritici: « Ho potuto assistere ad esperimenti i quali mi hanno convinto che i fatti spiritici più meravigliosi non sono imposture nè allucì- nazioni ma proprio fatti, e ragionando sono giunto a sco- prire... che molti di questi fatti, non si possono spie-

(1) *La personalité humaine*, trad. franc., Paris, Alcan, 1906, p. 403.

(2) IDEM, *op. cit.*, pp. 407-408.

(3) *Manuale di psicologia*, Brigola, 1889. Cito dalla *Critica*: G. GENTILE, *La fine del positivismo (Angelo Brofferio e lo spiriti- smo)*. A. IX, fasc. I, 20 gennaio 1911, p. 37.

gare che mediante la comunicazione coi defunti» la quale basta a trasformare da ipotesi in teoria la fede nella sopravvivenza dell'anima» (1). Affermazioni quasi identiche fece il Lombroso negli ultimi anni della sua vita (2). Con lo spiritismo quella fede tenta, dunque, di diventare una teoria scientifica (3). — E tale vuol diventare anche nell'altra dottrina, in parte moderna e in parte rammodernata, che va sotto il nome di *Rincarnazione* o dottrina della rincarnazione.

Secondo tale dottrina l'uomo passa attraverso successive esistenze: la vita presente è una fase che si svolge tra vite anteriori e vite posteriori ad essa. Vari sono i fatti o i gruppi di fatti addotti dai rincarnazionisti a dare un certo valore di scienza alla loro ipotesi. Uno di essi li categorizza così:

1. *Gruppo.* Preannunzi di rincarnazione in sedute medianiche (spiritiche), seguite da nascite che han dato la conferma dei messaggi ricevuti.

2. *Gruppo.* Preannunzi fatti da fantasmi, che hanno informato i membri delle loro famiglie del loro ritorno nella vita terrena, seguiti da nascite che ne hanno apprestato la conferma.

3. *Gruppo.* Preannunzi simili in sogno.

(1) *Per lo spiritismo*[2], Milano, Brigola, 1892, pp. 355 356.
(2) *Ivi*, p. 45.
(3) Un buon lavoro sullo spiritismo: «Che valore ha lo spiritismo? che dobbiamo pensare dei fatti meravigliosi ch'esso adduce? che cosa delle straordinarie rivelazioni di cui si vanta? che cosa delle teorie ch'egli affaccia?», è quella di Luciano Roure, *Lo spiritismo davanti alla scienza e alla religione* (trad. it.), Milano, Società Ed Vita e Pensiero

4. *Gruppo.* Reminiscenze di luoghi veduti in precedenti esistenze.

5. *Gruppo.* Sogni vivissimi di ciechi divenuti e di ciechi nati.

6. *Gruppo.* Aberrazioni sessuali e perversioni simboliche.

7. *Gruppo.* Sogni non aventi correlazione di sorta coi fatti della nostra vita sensitiva, come ad esempio, quello molto frequente di sognare di volare placidamente nello spazio.

8. *Gruppo.* Simpatie e antipatie nella vita attuale.

9. *Gruppo.* Paure ingiustificate.

10. *Gruppo.* Fanciulli prodigio o fanciulli calcolatori (1). — Tutti questi gruppi di fatti, se si sottopongono ad analisi, concluderebbero per vie diverse in favore della ipotesi rincarnazionista; l'ultimo a preferenza degli altri. Come infatti — chiedono i rincarnazionisti — si può spiegare diversamente il fenomeno di giovanetti dai 3 ai 10 anni, che hanno mostrato la capacità di risolvere mentalmente e quasi istantaneamente dei problemi, che la più parte di noi non potrebbero risolvere che con

(1) G D. Georgi, nell'opera: *La Reincarnazione.* Inchiesta internazionale, fatta dal Dottor I. Calderone, Milano, Casa ed. « Verità » 1913. L'inchiesta, nei punti fondamentali era questa: I. Che pensate voi della dottrina della *reincarnazione* dal punto di vista *filosofico?* II. Che cosa ne pensate voi dal punto di vista *scientifico?* Hanno risposto 107 scrittori, alcuni dei quali notissimi nel mondo della scienza e della filosofia e appartenenti ai più diversi indirizzi di pensiero. La maggior parte delle risposte espresse la credenza più o meno motivata nella esistenza di vite successive: quasi tutti credono nella sopravvivenza dell'anima al corpo, pur dichiarandosi agnostici sulla forma che assumerà l'anima nella vita avvenire.

la penna alla mano e in un tempo molto più lungo, senza essere sempre certi di riuscire? — Ecco le due principali classi di fatti che rendono, se non evidente, — perchè essi sono spiegabili anche sul fondamento di altre ipotesi — certo probabile, per molte anime moderne, la dottrina della sopravvivenza, e che danno ad essa un carattere scientifico.

Senonchè tutti questi fatti, o pretesi fatti, non hanno il grave, l'irreparabile torto di opporsi proprio al domma scientifico fondamentale sui rapporti tra corpo e anima, tra coscienza e cervello? La nostra vita spirituale non è assolutamente dipendente dal cervello? *Il pensiero o l'anima non è una semplice funzione del cervello?* — A questa difficoltà rispondono due uomini fra i più rappresentativi del pensiero contemporaneo, che hanno il merito di essere non meno illustri nel campo della scienza che in quello della filosofia.

William James si chiede: « È egli vero che questa dottrina scientifica — il pensiero è una funzione del cervello — ci obbliga a *non credere* più alla immortalità? E risponde: « Quando il fisiologo pensa che la sua scienza recide ogni filo di speranza della immortalità ed asserisce: « il pensiero è una funzione del cervello » — egli pensa lo stesso come quando asserisce: « il vapore è una funzione della ebolizione » — o « la luce è una funzione del circuito elettrico ». — In questi casi i diversi oggetti materiali hanno la funzione di creare i loro effetti: la loro funzione può essere chiamata *produttiva*. E pensa che deve essere così anche del cervello. Naturalmente, se il cervello genera così la coscienza, è inconcepibile ogni specie di sopravvivenza: quando l'organo (il cervello) muore, poichè la

produzione non può continuare più a lungo, l'anima deve certamente morire. Ebbene — osserva il James — nel mondo della natura fisica la *funzione produttiva* non è la sola specie di funzione colla quale noi siamo famigliari: noi abbiamo anche la *funzione trasmissiva*. P. es.: le canne di un organo hanno la funzione trasmissiva, così pure un cristallo colorato, un prisma: « l'energia della luce, in qualsiasi modo si produca, è filtrata e limitata in colori dal vetro e determinata dal prisma, in una certa via e in una certa forma ». E la sua tesi è precisamente questa: « quando noi pensiamo alla legge che il pensiero è una funzione del cervello, noi non siamo obbligati a pensare unicamente alla funzione produttiva: *noi abbiamo anche la facoltà di tener conto della funzione trasmissiva*. Supponiamo che l'intero universo delle cose materiali sia un mero velo superficiale di fenomeni, che nasconda il mondo della realtà genuina, come crede il senso comune, e come professa la filosofia idealistica, dichiarando che il mondo delle esperienze naturali non è che una maschera temporale che rompe e rinfrange l'Unico Pensiero infinito, che è la sola realtà in questi milioni di correnti finite di coscienza. Delle fiamme di sentimento, delle correnti di coscienza e di percezione, fluiscono nell'universo finito. Poniamo che i nostri cervelli sian come dei piccoli punti, quasi trasparenti onde è cosparso il velo. Che cosa avverrà? Questo: la materia genuina della realtà, la Vita dell'anima, come è nella sua pienezza, si frangerà attraverso i nostri cervelli in ogni specie di forme ristrette e con tutte le imperfezioni e le bizzarrie che caratterizzano le nostre individualità finite quaggiù. Orbene: « quando un cervello cessa da ogni attività — o si decompone —

questi speciali raggi di coscienza che lo penetravano, svaniscono interamente da questo mondo naturale. Ma resta intatta sempre la sfera dell'essere che fornisce la coscienza; e in quel mondo più reale col quale, anche mentre esisteva qui, essa era in contatto, la coscienza potrebbe, per vie sconosciute, sussistere ancora, essere immortale. Il cervello non produce la coscienza, ma la riflette, ne permette la trasmissione» (1). Tale è, in fondo, anche l'opinione del Fechner, dell'Emerson, del Myers, citato sopra, e d'altri molti; è la teoria ben nota del *subcosciente* come fonte inesausta di vita alla quale attinge continuamente la coscienza — ed ha sulla teoria del cervello come produttore o creatore della coscienza il triplice vantaggio: di rendere possibile la sopravvivenza a cui anela l'uomo, di spiegare i fatti dell'occultismo (noi non saremmo che dei *mediums* più o meno atti a riflettere la vita profonda), e di dar ragione alla filosofia classica, secondo la quale il corpo è semplice condizione, nello stato presente, alla vita dell'anima; ma, dopo la morte, l'anima è lasciata libera e diviene un essere puramente spirituale. — Checchè si voglia pensare di questa ipotesi, rimane il fatto che un uomo di scienza quale è il James ha sentito il bisogno di dire a un gran pubblico americano che il preteso domma dei materialisti e dei positivisti riguardante i rapporti dell'anima e del corpo e la conseguente negazione della immortalità, non ha diritto di presentarsi come l'unica vera dottrina positiva o scientifica. Ed è scossa, così

(1) *L'immortalità umana*. Pubblicata e tradotta da G. PAPINI in « Saggi pramagtistici », Lanciano, Carabba, 1910, pp 87 segg., nella collezione: « Coltura dell'anima ».

la principale, se non l'unica, delle difficoltà opposte alla sopravvivenza umana.

La « scienza » affermava che l'anima, o la pretesa « anima » non può operare separata dal corpo, perchè ad esso è inseparabilmente legata così da subirne tutte le alterazioni; che le funzioni dello spirito sono localizzate in certe determinate circonvoluzioni del cervello; che le sensazioni uditive e visuali per le quali l'anima sembrerebbe trascendere il corpo nello spazio, divengono percezioni *nel* cervello e solo nel cervello, e non traverso lo spazio; che la memoria del passato, per la quale l'anima sembrerebbe trascendere il corpo nel tempo, è possibile solo perchè il cervello conserva del passato le traccie ancor presenti, proprio come un fonogramma che, una volta per sempre, abbia fissato una melodia; che in realtà non esiste un'anima distinta dal corpo; che se ci fosse dato di leggere nel cervello tutto quello che avviene nella coscienza noi vedremmo che la nostra « anima cosciente » è tutt'al più un effetto che percepisce degli effetti — un prodotto del cervello, una funzione, nel senso spiegato, del cervello, un riflesso del corpo. Ma — osserva il *Bergson* — la scienza afferma questo, perchè nello studio dell'anima si serve di metodi d'osservazione e d'esperienza affatto esteriori, e, quindi, incapaci di penetrare in quello che in noi vi è di più intimo, e che non si può cogliere che dall'intimo. E mediante l'esperienza intima noi intuiamo qualche cosa che sembra sorpassare il corpo e sconfinarlo nello spazio e nel tempo; qualche cosa che nello spazio e nel tempo domanda e impone al corpo movimenti volontari. Questo qualche cosa è l'*io*, o l'*anima*, o lo *spirito*. Se il lavoro del cervello corrispondesse alla totalità della coscienza,

se il cervello fosse l'organo del pensiero, la morte sarebbe la fine di entrambi; ma la vita mentale trascende la vita cerebrale; il cervello non è l'organo nè della coscienza, nè del sentimento, nè del pensiero; esso permette solo che coscienza, sentimento e pensiero restino tesi verso la realtà, per agire sulla realtà: esso è l'*organo dell'attenzione alla vita*. La vita dello spirito non è effetto della vita del corpo, perchè il corpo è semplicemente uno strumento utilizzato dallo spirito. Perciò la sopravvivenza è così probabile — conclude l'acutissimo osservatore della vita interiore — che l'obbligo della prova incombe a colui che la nega, piuttosto che a colui che l'afferma, poichè l'unica ragione di credere all'estinzione della coscienza dopo la morte è la disorganizzazione del corpo, e questa prova non ha più valore dal momento che l'esperienza attesta l'indipendenza almeno parziale, dell'anima dal corpo (1). Uno degli effetti della *philosophie nouvelle*, formulata così genialmente dal Bergson, è stato appunto quello di richiamare gli studiosi alla osservazione interiore, per far comprendere ad essi che l'esistenza spirituale, la vita dello spirito, è ben altro che un riflesso o uno strumento dell'esistenza fisica: è libertà che attinge da sè e in sè forme di vita sempre nuove, costringendo la materia a servire al proprio ininterrotto perfezionamento.

(1) In una conferenza dal titolo. *L'anima ed il corpo*, riassunta da *La cultura contemporanea*, febbr., marzo 1913, p. 115-7., e ripubblicata insieme con altre conferenze e parecchi saggi, nel volume *L'énergie spirituelle*, Paris, Alcan. La sesta edizione è del 1920.

***

A questo, a cogliere l'uomo nelle sue profondità, nella significazione e nel valore della sua vita interna, deve mirare e mira di fatto, oggi, la filosofia. La filosofia — ha detto Novalis — è una specie di colloquio coll'io, una vera rivelazione dell'io... La risoluzione di filosofare è una esortazione all'io reale affinchè si ricordi, si svegli e divenga spirito (1). Ed è uno dei caratteri, forse il *carattere* della filosofia contemporanea quello di concentrare tutto l'ideale suo nel rispondere all'antico mònito: *Conosci te stesso!* Il ritorno di tutti i lavoratori del pensiero ai classici della speculazione, dopo la lunga, troppo lunga fase positivistico-materialistica, li ha rimessi al contatto con la serietà e profondità delle soluzioni date dalla ragione ai problemi dell'essere, e ne ha fatto convergere gli sguardi sullo spirito, che dell'essere è il centro e il punto di riferimento.

Non dall'esterno verso l'interno deve procedere il pensiero, ma, viceversa, dall'attività interiore verso l'esteriore; non la legge della materia deve imporre norme allo spirito, ma lo spirito deve giudicare della materia, poichè le leggi sue la materia le ha ricevute dallo Spirito assoluto, Dio, del quale noi siamo imagine e somiglianza. Non per dominare sullo spirito nostro, imagine e somiglianza dello Spirito infinito, ma per servirgli è stata creata la materia, la materia esiste.

(1) Novalis, a cura di G. Prezzolini (Collezione: « Poetae philosophi et philosophi minores »), Libreria ed. Lombarda, pp. 114-115.

Così, con questo energico colpo d'ala, l'uomo s'è strappato dall'ambiente angusto della materialità, dalla servitù della materia, e s'è librato in alto, nei cieli della coscienza a riaffermare la sua indipendenza essenziale e il suo diritto di dominazione. Era il ritorno ad una e alla fondamentale delle idee madri dei grandi sistemi: di Socrate, di Platone, di Aristotele, degli Scolastici, specialmente agostiniani, di Cartesio, di Leibniz, di Kant, di Maine de Biran, di Vico, di Rosmini, di Gioberti. La materia non è negata, ma è, o rimessa al suo vecchio posto, o addirittura spiritualizzata, cioè concepita come forma rudimentale di spiritualità.

Quello che è Dio al mondo, è l'anima, all'uomo, al composto umano, dice, con uno de' suoi soliti voli, G. B. Vico: « Dio è sempre attuoso, è sempre operoso l'animo. Il mondo vive perchè Dio è; se il mondo perisce, Dio sarà ancora. Il corpo sente perchè vive e avviva l'animo; se il corpo tramonta, l'animo sarà tuttavia immortale » (1).

Lo spirito, finalmente libero, indaga se stesso, cioè le sue attività e le esigenze di esse, e trova che la forma, l'oggetto formale ultimo de' suoi atti di intendere, di volere, di sentire è l'universale e l'eterno, e che, quindi, l'atto spirituale sconfina nello spazio e nel tempo: ecco l'immortalità dell'atto e conseguentemente, l'immortalità del principio effettivo degli atti: dell'anima. Poichè anche l'atto con cui l'anima afferma e riafferma ininterrottamente sè a sè stessa è sopra lo spazio e sopra

(2) *Deus semper actuosus; semper operosus animus. Mundus vivit quia Deus est: si mundus pereat, etiam Deus erit. Corpus sentit quia vigel animus; si corpus occidat, animus tamen est immortalis* (Nella prima delle sei lezioni, scritte dal 1699 al 1707).

il tempo e, quindi, è immortale il principio che fa e in quanto fa quella affermazione, l'anima come persona che si sente e si pensa identica attraverso la multiforme sua attività. Il ritorno del pensiero alla natura genuina, non falsata, dell'uomo — *zu der unverfälschten Natur des Menschen* — come invitava a fare l'Eucken quando più dominava il materialismo, ha ridato all'uomo tutto quello che deve e può dare la filosofia. « La filosofia non può farci da fornaio, ma può procurarci Dio, la libertà e la immortalità » (1). In Italia, ieri, era A. Graf, che scriveva: « La cooperazione mia con chi si propone un fine buono è subordinata a due postulati: 1. Che la mia anima sia immortale; 2. che la mia volontà sia libera. Dirò ancora ch'io non ho bisogno di prove per credere all'immortalità dell'anima, perchè questa credenza è in me intuitiva, necessaria e incrollabile »; oggi è il Chiappelli, che per le stesse ragioni del sentimento profondo e della necessità di un postulato per l'azione, chiude così uno dei suoi elevatissimi *Saggi*: « Per essa soltanto (cioè per la speranza dell'immortalità) ogni mortale dimentica gli affanni ed ama la vita, e crede valga il pregio di vivere, di operare e di amare. Ella è l'aroma ond'è cosparsa la vita, il vero viatico del nostro cammino mortale sulle vie dell'infinito » (2). Ieri il Bonatelli e il Cantoni, riattaccandosi, in questo, a Kant e specialmente al Lotze, fondavano sui principi e sentimenti morali, sul *ciò che*

(1) Novalis *op. cit.* p. 113.

(2) *La sopravvivenza umana e la psicologia moderna* (N. Antologia num. cit.), ripubblicato nel volume: *Amore, morte ed immortalità*. Società editr, Dante Alighieri, 1913.

deve essere, le affermazioni fondamentali della meta
sica: Dio e l'immortalità; — oggi il Varisco proclan
nelle sue ultime opere « I massimi problemi » e « C
nosci te stesso » la permanenza dei valori umani
quindi, dell'umana persona — e il De Sarlo scriv
riassumendo le conclusioni di uno studio magnific
« Che cosa sarebbe il mondo se ciò che ha il maggio
pregio, vale a dire l'esistenza per sé (l'anima) no
rappresentasse che una incessante alternativa di balen
sorgenti e dopo breve tempo dileguantisi? Che cos
sarebbe la realtà se fosse ridotta ad un complesso d
parvenze fuggitive e inconsistenti? O bisogna negar
qualsiasi valore nel mondo, o bisogna riconoscere l
permanenza di ciò che è condizione essenziale di qua
siasi valore; bisogna riconoscere che l'esistenza, per s
una volta prodotta, non può essere annichilata ».
osserva: « Già è per sè significativo il fatto che n
l'esperienza, nè alcun principio razionale e metafisico
in contraddizione con la credenza della sopravvivenza
ma poi il fatto che solo ammettendola è possibile dar
veramente un significato al mondo e all'evoluzione st
rica della natura e dell'uomo, non può non essere as
sunto a valore di prova » (1).

E simili affermazioni ci vengono dalla Francia
dove, fra gli altri, il Boutroux in libri e in conferenze

(1) Lo studio del De Sarlo è pubblicato nel volume: *Ver*
la fede (pp. 53-109) edito dalla direzione della scuola teologic
battista di Roma, 1913. Dell'immortalità il De Sarlo si era oc
cupato anche nella Rivista che dirigeva. « La Cultura filosofica »
1910, marzo - aprile, e ne tratava diffusamente, in connession
con altri problemi di filosofia e di psicologia, nel secondo volum
dell'opera: *Psicologia e Filosofia*, Firenze, 1916

con ragioni teoretiche e morali e sentimentali, predica da anni e sempre più ascoltato il valore oggettivo del contenuto delle più alte credenze religiose e delle più profonde e istintive tendenze dell'anima; — dalla Germania, dove lo spiritualismo classico trova ogni giorno nuovi aderenti; — dall'Inghilterra e dall'America, dove si svolge un grandioso movimento di pensiero intorno alla immortalità dell'anima, dove le più nobili intelligenze sperano che la idea della sopravvivenza, diventerà, grazie ai nuovi studi e alle nuove ricerche, una verità di evidenza esperimentale; dove le più varie forme di misticismo, di pragmatismo e di religiosità riaffermano in nome della vita e del sentimento la nostra immortalità. E sono sempre più note e convincenti, per gli studiosi, le magistrali e insuperate dottrine platonico-agostiniane e scolastiche, le quali, — basandosi sulla spiritualità dell'anima e sul concetto stesso di anima come principio di vita, come essenzialmente vita, e sulla eternità dell'oggetto intelligibile, o della verità che è forma del pensiero; nonchè sull'ordine che ha l'uomo alla giustizia e alla felicità, che non sono conseguibili nella vita presente — conchiudono alla evidenza razionale della sopravvivenza perenne umana.

La filosofia neo-scolastica e la rosminiana, sempre più vive, si accordano bellamente, pur partendo da punti diversi e procedendo per diverse vie, sull'affermazione finale scaturente da quelle prove.

***

Sappiamo bene di non dover esagerare l'importanza

di questo coro di voci in favore della immortalità. Anz tutto, come è stato osservato anche da altri, l'ipotes spiritica brancola nel mondo di là per entro una speci di limbo nebbioso, dove le anime non riflettono al cuno sia pur fioco raggio della luce infinita, e no conclude ad altro, per ora, che al sopravvivere dell coscienza dopo la morte. E perchè possa concludere questo bisogna prima ammettere che i fantasmi sian veramente anime di morti, e non o formazioni antropo morfiche di occulte virtù della nostra vita psico-fisica o creazioni delle facoltà straordinarie dei *medi*, o, com spesso avviene, illusioni della suggestione collettiva degl assistenti alle sedute spiritiche, o, infine, non siano do vuti ad altre entità, a quelle entità che nè la filosofi nè la scienza possono negare *a priori* e che ammett la fede: voglio dire i *demoni*: tutte ipotesi che valgon anche dal solo punto di vista scientifico, quasi quanto l ipotesi animistica a gettare un po' di luce sulle appa rizioni che popolano le sedute medianiche.

Sir Oliver Lodge, uno degli scienziati più illustr nel campo delle ricerche psichiche, si limitava a scriver qualche anno fa: « Io credo che attualmente la miglio ipotesi provvisoria è di ammettere come *possibile* l'es stenza di momenti di comunicazione lucida con dell persone morte. La barriera che esiste fra il noto l'ignoto, fra il mondo visibile e l'invisibile, è ancor assai forte, ma essa va indebolendosi in qualche punto Come dei minatori che stanno scavando un tunnel all due estremità di una montagna, noi cominciamo a udir di tanto in tanto, fra lo scrosciare delle acque e mill altri romori, i colpi di piccone dei nostri compagn

che lavorano dall'altra parte» (1). Recentemente ha creduto di poter dire una parola sicura. « Secondo me, non solo la personalità vivente sopravvive alla morte del corpo, ma la sua attività si mescola alla nostra più di quello che pensiamo.(3) Al disopra di quello che finora ci sembrava un abisso, possiamo gettare un ponte solido, cioè stabilire un sistema di comunicazioni che soddisfi i bisogni del cuore. Non diceva Diotima a Socrate che « l'amore vince l'abisso? ». Ed è convinto di aver addotto prove incontestabili della sopravvivenza del suo giovane figlio Raimondo, morto nella guerra europea, in base a comunicazioni venute, a più riprese, dall'al di là, da parte del morto stesso e di altri spiriti disincarnati che vivono in comunione con lui; comunicazioni, che hanno sollevato un vero clamore di entusiasmi nelle file dei credenti nello spiritismo, e che il Lodge ha raccolte, ordinate e discusse in un suo libro famoso (2). Noi non possiamo condividere la certezza consolante dell'illustre scienziato. Ha ragione il Roure: « La strana mescolanza di verosimile e di assurdo contenuta nei *messaggi* di Raimondo, la frivolezza di certi equivoci e gherminelle, con le quali par che voglia burlarsi de' suoi cari, il suo silenzio circa il vero suo stato nell'altro mondo, e infine l'enorme difficoltà, o per dir meglio, impossibilità in cui ci troviamo di separare ciò che sarebbe genuina comunicazione del morto dalle interferenze del medio e dei viventi interes-

(3) *La survivance humaine*, Paris, Alcan, 1913. Cfr. in: « Bilychnis », 30 giugno, 1913, l'articolo citato di Scipio Sighele, p. 275-277.

(2) *Raymond ou de la vie et la mort*, ed. franc., Payot, Paris, 1920, parte II., p. 109.

sati, sono altrettanti motivi che debbono dissuadere ogni persona che rifletta dal mettersi, per quanto forte ne sia al cuore la tentazione, per una via così malsicura» (1). E sono tutti filati sulla stessa ròcca i *messaggi* dell'al di là, e dai più non si nutre alcuna speranza che le sedute spiritiche di domani potranno darci qualche cosa di più e di meglio, e rompere l'alta notte che avvolge, per i non credenti, il regno dei morti.

Quanto alla ipotesi teosofica della rincarnazione — che è semplicemente una rifrittura moderna di vecchie dottrine orientali — osserviamo che essa è tutt'altro che necessaria, e, quindi, esclusiva per la spiegazione dei gruppi di fatti che formano la base delle sue induzioni, e mancano finora elementi scientifici rigorosi a dimostrarla. All'inchiesta del Calderone molti hanno risposto come il Chiappelli: « Io penso che non si abbia diritto che ricorrere a questa ipotesi di vite anteriori, senza prima aver potuto escludere col rigoroso metodo logico dei residui, la possibilità di spiegare certe apparenti reminiscenze di esperienze anteriori colle leggi dell'eredità naturale, e dell'atavismo, così ancora oscure e mal cognite, quasi residui e detriti di una reale esperienza dei nostri progenitori, trasmessa a noi» (2); e forse i fatti addotti sono spiegabili, almeno in parte, dall'amnesia temporanea (perdita più o meno lunga della memoria), come, col Runze dell'Università di Berlino, rispondono altri. Il Runze ha inoltre espresso il suo parere, che è anche il nostro, intorno al valore

(1) *Op. cit.*, p. 347-8.
(2) *Op cit.*, pp. 57-58.

scientifico, filosofico, morale e sociale della rincarnazione: « La dottrina della rincarnazione mi sembra erronea, superflua ed utile soltanto nel caso che la fede cristiana dovesse essere sostituita da quella orientale indiana » (1). Il Maeterlinck, dopo di aver affermato con parecchia leggerezza e portato dalla sua inclinazione morbosa al fantastico ed al misterioso che « di tutte le ipotesi religiose, la reincarnazione è la più plausibile e quella che meno delle altre, urta la religione », aggiunge: « Mais, pour emporter aujourd'hui nos défiantes convinctions, il faudrait d'autres preuves. J'en ai vainement cherché una seule parmi les meilleurs écrits de nos moderns theosophes. Tout se borne à des affirmations réiteréess et péremptoires qui flottent dans le vide » (2).

E non ci nascondiamo neanche il fatto che la filosofia moderna fonda la sua credenza della immortalità prevalentemente sulle ragioni non apodittiche del sentimento, o tutt'al più, sulle nostre esigenze morali profonde; e che non sono ancora molti coloro che la tengono indotti dalla evidenza delle prove teoretiche tradizionali, specialmente platoniche, le quali sono — come ha detto il Bonghi — l'unico incrollabile fondamento della sopravvivenza (3). Ciò significa che l'anima contemporanea, nel suo vagare inquieta e turbata in cerca di un

(1) *Ivi*. pp. 55-56.

(2) MAURICE MAETERLINCK *La mort*, Paris, Bibliothéque. Charpentier, p. 68, 69.

(3) Ecco le parole del BONGHI: « Si può dire che la dottrina dell'immortalità si regge ancora sul fondamento sul quale l'ha posta da prima Platone: e sta e cade con questo ». *Praemio*, al *Fedone*, p, 216.

appoggio saldo alla vita, non ha ancora trovato la rocc
incrollabile della ragione. Forse la troverà domani
Forse domani gli spiriti sereni avranno più forti ragioni
ragioni evidenti per poter dire col Lodge: « Coloro che
negano il problema dell'immortalità o lo irridono e
presumono che l'universo altro non possa essere da
quello che noi abbiamo finora limitatamente esperimen-
tato, danno prova di tale stoltezza e angustia mentale
che in nessun altro tempo sarebbe meno giustificabile
che nel nostro » (1); per poter dire col Maeterlinck
che « il meglio della nostra vita consiste nel fatto che
essa ci prepara l'ora della morte, per la quale possiamo
giungere a quell'incomparabile mistero in cui sventure
e patimenti non saranno più possibili, poichè avremo
perduto l'organo che li elaborava, il corpo mate-
riale » (2); per poter proclamare con la nobilissima

(1) *La survivance humaine*, l. cit.

(2) Nel volume citato *La mort*, p. 403 È, questo, un libro
che ci mostra ci fa toccare con mano, quanto vaga e quanto spa-
ventosamente incerta é ogni dottrina dell'al di là, che si allontani
dalla linea tradizionale del pensiero filosofico e della fede reli-
giosa Nell'al di là porteremo con noi la coscienza che ha fatto il
nostro *io* e lo costituisce sulla terra, o saremo tutt'altre coscienze
o la nostra coscienza attuale sarà, più o meno, modificata
o ci perderemo in una infinita coscienza ? o saremo assorbiti in
un infinito incosciente? Enigma, enigma, enigma. E nessuna
luce lo squarcia, intendo nessuna luce di pensiero. Noi non mori-
remo: è questa l'unica osservazione che anima le pagine brillanti
di questo volume; le conclusioni, quanto allo stato della nostra
vita avvenire, sono dei punti interrogativi, dei quali, naturalmente
nesssuno domina l'altro. E pensare che l'autore vuole sostituire
una dottrina nuova alle dottrine religiose, alla dottrina cattolica
Che noi colla fede si possa rompere tutti i veli che ci nascondono

anima di Francesco Acri: « La patria per un fanciullo è la culla, e il sorriso della madre. Per un vecchio è, o dovrebb'essere tutto il genere umano, e la terra. E per uno che è in su la morte è la Chiesa, che lui pauroso aiuta a passare la fiumana. E per i beati è Dio. In lui il sorriso e l'amore di madre all'ultimo si ritroverà e perfetto; si ritroverà là novamente di dove esso venne: e allora al picciol luogo della culla risponderanno — la terra nuova e i cieli nuovi » (1).

l'altra riva della vita, no; ma come non preferire una tradizione millenaria, rispondente alle esigenze del cuore e tutt'altro che in conflitto con quelle della ragione, a pure ipotesi, che non hanno altro valore che quello della più o meno genuina novità di forma?

(1) Francesco Acri, *Le cose migliori* a cura di L. Ambrosini nella collezione: « Coltura dell' Anima » vol. 15, Lanciano, Carabba, 1910, pag. 52.

II

Il modernismo filosofico nelle sue fonti

Dei tre aspetti principali, che, corrispondentemente alle tre principali attività umane: storia, filosofia e teologia, in cui e per cui si esplica, ha assunto il modernismo, io, qui, non prenderò in esame che, esclusivamente, il secondo, il filosofico, ossia quell'impasto di platonismo e di kantismo, di immanenza e di trascendenza, che si suole far passare sotto quel nome, e che, provvisoriamente, credo di poter caratterizzare (non definire) così: « un modo speciale di porre e di sciogliere le fondamentali questioni filosofiche, il quale pretende riuscire ad una soluzione nuova del cosidetto conflitto tra scienza e fede e ad un risanguamento della vita religiosa nel cattolicismo ». Se ne sono dette e scritte tante, in questi ultimi tempi, nelle varie esposizioni e critiche fattene, sul conto del modernismo filosofico; si è, non di rado, tanto e così unilateralmente esagerato da certuni nella apologia e nella confutazione di esso, che il fare serenamente, come spero di poter fare, un po' di luce in materia, penetrando la natura intima di quella corrente e correggendo le inesattezze di concezioni unilaterali e ingiuste, apparisce veramente opportuno e giovevole a un gran numero di giovani e non giovani cattolici. Nell'approfondimento delle dottrine moderni-

stiche noi vedremo che, pur respingendone le idee fond mentali, programmatiche, è possibile tuttavia e necessar far tesoro, nelle trattazioni di filosofia religiosa di p recchie sue vedute, le quali sono incorporabilissim nel nostro sistema filosofico tradizionale perchè ass menti in esso altro significato e valore da quelli ch hanno nel modernismo. Il Brunetiére († 1906), in u libro famoso, ha messo in rilievo come e in che cos si poteva e si doveva a' suoi dì, *utilizzare il positivismo* altri potrebbero oggi rilevare la parte buona e assi milabile del materialismo; noi, forse, potremo trarr non piccoli vantaggi teoretici e pratici con una di sanima di certe questioni approfondite con acutezz e ampiezza straordinarie dal modernismo. *Omnia pro bate...*

Anche per un'altra ragione. Gli storici e amator più competenti della filosofia scolastica fanno torto oggi, ai rappresentanti più eminenti del pensiero tra dizionale del Rinascimento, di non aver saputo metters al passo degli innegabili rinnovamenti, che la maggior severità di metodo e di ricerca e una maggiore spre giudicatezza di speculazione, aveva portato nella scienz e nella filosofia e di non avere saputo e voluto signo reggiare, così, e assimilare nella sapienza antica i nuovi o nuovamente elaborati elementi di vita, che, quale ri sultato di quella severità di metodo, si ordinarono spon taneamente una sintesi nuova, in una concezione più viva della realtà materiale e spirituale (1). Questo rim

(1) MAURICE DE WULF, *Histoire de la philosophie de la Belgi que*, Paris, Alcan, 1910, specialmente i capitoli: « *Le Choc d l'Humanisme et de l'Aristotelisme* », pp. 159 segg. e « *Le Choc d l'Aristotelisme e du Cartisianisme*, pp. 182 segg.

provero non permettiamo che facciano a noi gli storici futuri del pensiero attuale; noi ci proponiamo di guardare con occhio fermo e sereno le speculazioni e le ricerche che ci si fanno innanzi; di affrontare il modernismo e dominarlo con lo studio e con la critica, affine, se non altro, di rendere filosoficamente ragionevole il rifiuto o la parziale accettazione di esso, e sopratutto affine di poter apprezzare nel suo giusto valore e nella sua portata la condanna pronunziata contro di esso dalla Chiesa.

Nella trattazione di questo tema due metodi sono adottabili; il primo consisterebbe nell'esporre e criticare le dottrine de' più noti e de' più autorevoli rappresentanti del modernismo prendendoli uno per uno, per riassumere, a esposizione finita, in unità, se unità c'è, i risultati dell'analisi, da legarsi, poi, in sistema includente tutti gli elementi comuni essenziali e integrali della dottrina unica. È questo il metodo da usarsi in una storia dettagliata delle correnti di pensiero, la quale deve essere un processo logico dalla analisi esplicata alla sintesi, dall'esame dei particolari alla conquista e formulazione del generale; nel caso nostro, seguendo questo procedimento, dovrei esporre in ordine logico con una certa ampiezza e compiutezza le teorie del Labertoniére, del Tyrrel, ecc., per poi tirar le somme, darne un insieme e una critica dell'insieme. Ciò che farei ben volentieri se volessi presentare della teoria per la teoria, della speculazione per la speculazione, e non piuttosto, anzi non essenzialmente, della teoria per orientare l'attività pratica. E allo scopo di orientamento pratico ciò che vale non è l'analisi, ma la sintesi: la sintesi di esposizione e di apprezzamento che suppongono già

fatta l'analisi e la valutazione dei particolari: una sinte in cui l'analisi è implicita.

Seguirò questo secondo metodo: darò il sistem filosofico del modernismo, cioè le teorie fondamenta di esso collegate logicamente fra loro, così che l'un supponga l'altra, scaturisca dall'altra (si direbbe meglio dalle altre) come conseguente dalle premesse. Poich non è vero che il modernismo filosofico sia un cao o una semplice giustaposizione di dottrine disparate: s fosse solo questo, esso non sarebbe pericoloso, e ch questo non sia si vede con tutta evidenza dalla Enciclic *Pascendi*, dove tutte le teorie modernistiche scaturiscon da un principio unico. Il caos è, talvolta, negli autori o fautori di esso, che non vedono o non vogliono vedere tutta la portata dei loro principii e associano a forza dot trine inconciliabili, escludentisi a vicenda. Ma di ciò più tardi. E nessuno pensi che il modernismo sia un stato spirituale sorpassato, e che, per ciò, la mia di scussione non abbia che puro valore storico: alcun recenti articoli di riviste cattoliche e la recente condanna del prof. Bonaiuti, mostrano che l'Enciclica *Pascend* non ha potuto far penetrare in tutte le anime la visione e la coscienza dei pericoli che l'immanentismo, il facile immanentismo, ammantato di religiosità, crea e perpetu nel seno della Chiesa Cattolica; la cui energica riaf fermazione del *dualismo realistico*, che sta e deve stare alla base del cristianesimo, non è riuscita ad allontanare tutti i cattolici dalle fonti di una filosofia che quel qua lismo nega e combatte. Additare queste fonti, mettere in guardia contro quei pericoli, è lo scopo ultimo del mio studio.

***

Il modernismo filosofico si può definire così: « Un duplice invertimento dei criteri conoscitivi nel campo religioso ». Prima di svolgere questa definizione un po' oscura ma esatta, sento il dovere di aprire una parentesi. — Designare una dottrina semplicemente come panteismo, come agnosticismo o come immanenza è utile e commendevole quando si voglia mettere in vista soltanto, o quasi, l'erroneità e la qualità dell'errore di essa, o ad altri scopi pratici, ma non è sufficiente per chi voglia conoscerne o darne la struttura logica intima, i principii sistematici e indicare il posto che occupa nella storia del pensiero. Gli Stoici, Scoto Erigena, il Böhme, il Bruno, lo Spinoza sono dei panteisti; ma chi vorrà pretendere sul serio di aver caratterizzato le dottrine speciali di quei pensatori, o le specialità delle loro scuole, con il puro applicare alle teorie da essi svolte quell'etichetta di *panteismo?* Così pure: si dice che la filosofia moderna, in opposizione alla antica, è *soggettivistica*, ma si capisce bene che tale denominazione non dice che molto poco di preciso e di positivo. Il soggettivismo del Bergson, p. es., non è quello dell'Hegel, e quello dell'Hegel non è tutt'uno col soggettivismo dello Schelling, dello Schopenhauer, ecc. ecc. Prendete in mano un dizionario filosofico fatto un po' bene e vedrete quante o quanto diverse correnti si nascondono sotto le etichette verbali. Anche noi ci serviremo delle etichette applicate alle dottrine modernistiche, ma solo quando queste avremo còlte e fatte nostre non per parole ma per concetti. — E torniamo alla nostra defi-

nizione. Ho detto che il modernismo consiste in « un duplice invertimento dei criteri gnoseologici o conoscitivi nel campo religioso ».

Mi spiego. Che il movimento modernistico sia impostato sopra una dottrina della conoscenza diversa dalla tradizionale è facilmente comprensibile, se si pensa che, a testimonianza di tutta la storia della filosofia, ogni concezione speciale, nuova delle cose — dello spirito e della materia, del mondo e di Dio — nasce ed è pervasa e sostenuta da una speciale teoria gnoseologica o conoscitiva che ne forma la spina dorsale e comunica a tutte le parti i tratti suoi caratteristici; meglio: la teoria della conoscenza, dopo aver assunto e stabilito un principio, ordina e dispone intorno ad esso (quasi direi: lascia che il principio stesso ordini e disponga intorno a sè) tutti gli elementi che devono entrare in una concezione organica delle cose, in una costruzione più o meno integrale della realtà. Qualche esempio servirà a chiarire il mio pensiero. Dice Aristotele (e la Scolastica): « Conoscendo, noi non facciamo la realtà, ma la cogliamo, la riceviamo: la realtà è indipendente da noi. Gli istrumenti per coglierla sono di due sorta: con gli uni (gli organi del senso) noi riceviamo e afferriamo la realtà immediata, nella sua superficialità e accidentalità (realtà sensibile); con gli altri (l'intelletto, le potenze intellettive) noi comunichiamo con la realtà mediata profonda, con la sostanza e natura di essa (realtà intelligibile), spogliata, col processo dell'astrazione, delle sue particolarità accidentali ». Questo il nucleo della dottrina aristotelico-scolastica della conoscenza. Ebbene: intorno a questo centro e in forza di questo centro vitale sono ordinate in sistema tutte le teorie

teologiche, cosmologiche, antropologiche, di quella scuola: teoria della materia e forma; dell'atto e potenza; dell'atto puro, ecc.

Malebranche dice: « noi vediamo ogni cosa in Dio (creatore) ». E il suo ontologismo, il suo occasionalismo, e tutte le sue dottrine morali, sono in questa formula.

Il Rosmini insegna: « In ogni conoscenza entrano come elementi costitutivi una *materia* che viene dall'esperienza (interna ed esterna) e una *forma*, innata, eterna, necessaria, immutabile, che, come tale, è ragione dei caratteri di eternità, di necessità... di tutte le idee ». Non occorre essere molto addentro nella dottrina del nostro Grande, per sapere — non foss'altro per sentito dire! — che tutto il suo sistema è impostato su quel principio. È naturale. Non si può costituire sistematicamente la realtà, anzi non si può conoscere realtà alcuna se non attraverso i concetti, le idee (parlo di vera conoscenza). Noi conosciamo la realtà. La realtà che conosciamo è, per noi, quale noi la conosciamo. Fin qui non è possibile disaccordo. Il disaccordo comincia quando alla constatazione universale del *fatto* del conoscere si fa seguire la questione del *valore* del conoscere. Il fatto del conoscere è attestato dalla coscienza come qualunque altro fatto; la psicologia si limita e deve limitarsi a registrarlo: nient'altro. Ma sul fatto psichico, registrato come tale, sorge un problema: quello del *valore* di esso: il problema criteriologico o gnoseologico. Ecco: conosco un « albero »; cioè: nella mia coscienza viene a esistere come fatto tra altri fatti, come contenuto tra altri contenuti, ciò che s'è convenuto di chiamare « albero ». Va bene. Ma a questo fatto di conoscenza che si chiama « albero » corrisponde,

sì o no, fuori di me, un albero reale, un fatto come quel fatto psichico ma sotto la forma della realtà, di modo che il fatto psichico ne sia come la copia, il duplicato, la riproduzione? Fra il « me » o la coscienza e il « fuori di me » o mondo esteriore esiste sì o no il rapporto di specchialità, per dirla col Bonatelli; rapporto di specchio puro a cosa specchiata, di riproducente a cosa riprodotta, di modo che la « res » — nel nostro caso l'albero — si proietti sullo schermo della facoltà conoscitiva tale e quale è in sè, in natura, in essenza, e si stabilisca, così, fra il conoscente *qua talis* e il conosciuto *qua reale* una relazione di conformità? La cognizione, in altre parole, ha o non ha valore rappresentativo della realtà qual'è in sè stessa? « Conoscere » vuol dire o no « conformarsi alla realtà, modellarsi sulla realtà, ricevere (riprodurre) in sè lo stampo della realtà » ? « reagire all'azione che esercita la realtà superficiale (accidentale) e intima (sostanziale) su noi, così però da non mutarla nella reazione, ma da viverla in tutta la sua concretezza, con tutte le sue caratteristiche, in tutta la sua essenzialità » ? — Così fu intesa la cognizione — così fu impostato implicitamente o esplicitamente il problema criteriologico (se una cognizione degna di questo nome fu creduta possibile) fino a Kant. Cioè: fino a Kant gli atteggiamenti dei filosofi di fronte al problema della conoscenza (che molti neanche posero o supposero risolto: gli scolastici) furono due: l'atteggiamento *dogmatico* consistente nell'accettazione del concetto da noi formulato dell'atto conoscitivo, come « rapporto di conformità dell'*idea* alla *res*, e nella difesa conseguente della possibilità, anzi dell'esistenza di tale cognizione, o conformità; e l'atteggiamento *scettico*, il

uale, accettando esso pure il concetto di cognizione dei ogmatisti, ne nega poi la possibilità. Per gli uni come er gli altri una cognizione degna di questo nome, na cognizione vera è la *conformità della rappresentaone alla cosa*, il rapporto di identità, almeno essenziale, a il fatto psichico e il fatto extrapsichico, tra il sogetto e l'oggetto; solo che gli uni affermano, come divo, la possibilità di tale rapporto (dogmatici, o dogmasti (1) gli altri, con argomenti quasi sempre identici a Pirrone e da Sesto Empirico a Hume e al Rensi, negano soggetto ogni potere di presa definitiva di possesso ell'oggetto, suicidandosi in un circolo vizioso e laiando perciò sempre il campo libero al dogmatismo (2).

Nella concezione dogmatica della conoscenza e della altà, non era granchè difficile la via dal mondo a Dio. n questa concezione il mondo, l'universo, la realtà inomma, è fuori del pensiero umano in quanto tale, conoibile e, in parte, conosciuta dal pensiero, certo, ma a esso indipendente, almeno nelle sue caratteristiche ssenziali: quindi *non* posta dall'uomo, *non* fatta dalomo. E tuttavia *posta* e *fatta* da qualcheduno, perchè

(1) I dogmatici o dogmatisti si distinguono in razionalisti ed piristi e integrali; per i primi la cognizione consiste nella corpondenza *a priori* della idea con la realtà e la formula più esatta l loro indirizzo è: *ordo idearum est ordo rerum*. Per i secondi tta la realtà è inclusa nelle rappresentazioni sensibili, a *posteriori*, essa; la loro formula potrebbe essere: *ordo rerum est ordo phanmatum*. Gli integrali, finalmente, riuniscono in sintesi piena le dute unilaterali degli empiristi e dei razionalisti: la realtà è rodotta *e* nelle immagini sensibili *e* nelle idee.

(2) Vedere i recenti libri del prof. GIUS. RENSI, specialmente *eamenti di filosofia scettica*, Bologna, Zanichelli, 1919.

essenzialmente *contingente*. Posta come *effetto*, per ciò che è contingente è effettuato, esistente perciò, gra ad una causa che non può essere, a sua volta, effet posta come *ordine* e, dunque, predicante un Ordinato Ed ecco stabilite fermamente le pietre angolari di tu la teologia naturale; stabilite non nel soggetto, ma *fu* del soggetto, e accennanti, quindi, come indici tesi alto, a un Necessario *trascendente*, a un Ordinat primo *trascendente*. Così l'argomento *cosmologico* in questa concezione un valore dimostrativo indisc tibile, in tutte le forme sotto le quali esso si preser Cioè: I. *Indipendentemente* da me, dall'uomo, le c mondane, prese a una a una e nel loro comples sono *contingenti*, cioè possono essere e non ess non avendo in sè la ragione della propria esisten Quindi *fuori* delle cose, fuori dell'uomo deve esist un Necessario, come ragione della esistenza delle co ragione a sè e per sè.

II. Il mondo, l'universo è, *indipendentemente* me, dall'uomo, in tutte le sue parti e, quindi, anche suo complesso, condizionato, causato, effetto (effettu perciò deve esistere *fuori* dell'uomo e del mondo Non-causato-Causa, un Non-condizionato-Condizione tutte le cose.

III. *Indipendentemente* dall'uomo, il complesso d cose mondane muta, si cambia, passa da uno stato a altro, dalla potenza (o atto implicito) all'atto (es cito) — direbbe Aristotele. Nella serie delle mutazi alla mano del principio: *quidquid movetur* (mutatur) *alio movetur* (mutatur), si deve giungere a un Pri Movente o Mutante *fuori* dell'uomo, *fuori* delle cose tabili, a un trascendente l'uomo e il mondo. — Si

medesimo dell'argomento *teleologico*. Se l'ordine — ne io conosco, trovo, ma *non faccio*, ma non immetto elle cose, che è, quindi, indipendente da me, dall'uomo in generale — esiste, deve anche esistere Uno he sia ragione dell'ordine di tutte le cose e dell'ordine roprio: se no si va all'infinito. Ecco trovato l'*Essere sè, personale*: DIO. Trovato nella speculazione delle roprietà essenziali delle cose, nell'esame delle categorie dell'essere esistenti nelle cose prima del soggetto onoscente, indipendentemente dal soggetto conoscente, *rascendenti* il soggetto conoscente. *Prima* dell'uomo (insisto, perchè sta tutta qui, dopo Kant e contro Kant, la forza dell'argomento), *indipendentemente* dall'uomo esistono le « res » così e così costituite nella oro essenza e integrità: dunque Dio esiste. — Anche l valore dimostrativo dell'argomento *ontologico*, a priori , meglio, a *simultaneo* (S. Anselmo, Cartesio, Leibniz, Rosmini) suppone il concetto dianzi svolto della cognizione: Dio esiste perchè la mia idea dell'infinito e del ommamente perfetto è rappresentativa di realtà: di un nfinito e sommamente perfetto *reale*. Non si può passare dall'idea alla realtà se non si ammetta, implicitamente, che l'idea corrisponde alla realtà (1). Ed è costruito, così, logicamente, tutto l'edificio della teologia aturale, preambolo a quella soprannaturale. E a questo modo, attenendosi sempre al principio che la cognizione « vera » è *conformità di rappresentazione a realtà*, si

(1) So bene che l'argomento ontologico è una spada a due agli e che è usato spesso è volentieri come argomento valido, i loro fini, dai panteisti e ontologisti Io, qui, non intendo dienderlo, ma solo affermare che tutto il suo valore, *se ne ha*, l'attinge al presupposto che l'idea è rappresentativa di realtà.

erano costruite anche le altre parti della metafisi l'antropologia e la cosmologia; anzi la teologia si s di queste due, già costituite, come di basi al pro innalzamento.

Fino a Emmanuele Kant (1724-1804). Il filosof Königsberg *capovolse* — il termine è esatto — o cosa. Meglio: invertì le funzioni dei termini della gnizione: soggetto e oggetto. Riassumo e traduco lib mente il suo pensiero dall'opera kantiana capitale Finora s'era ammesso che la cognizione dovesse d gersi verso gli oggetti, modellarsi sugli oggetti. guendo questa norma non si è giunti ancora a costr una metafisica: tutte le metafisiche sono cadute pri o poi nel discredito. Non esiste cioè una scienza abbia valore di scienza universale e dell'universale nello stesso tempo, sia un ampliamento delle cogniz nostre della realtà esperimentale. La metafisica è s sempre, e specialmente ora, il campo di beghe se termine. Perchè? Ma perchè il principio era sbaglia i filosofi vollero trovare fuori di sè, nelle cose, qu nozioni universali, quelle categorie che costituiscono l senza e la natura dell'essere. Ed è avvenuto ques fuori di noi non si sono trovati che fenomeni, e questi si è creata a forza una realtà che, a lungo and alle menti più acute, doveva apparire per quello che e una costruzione fantastica. E fu proclamata l'imp sibilità della metafisica razionale e lo scetticismo l'ultima parola di tutti gli sforzi speculativi. Strano! N venne in mente ai metafisici che, se le categorie

(1) *Kritik der reinen Vernunft* II, ed. di Karl Vehrbach, L zig, Universal-Bibliothek, 851-855.

concetti supremi, l'essenza delle cose non si possono trovare e dimostrare esistenti nell'oggetto della cognizione, si devono *dunque* trovare nel soggetto! Bisogna evidentemente, cambiar metodo; bisogna trasportare nel campo filosofico, nella metafisica, quel procedimento che ha messo sopra una rotta sicura e magnifica di progresso le matematiche e la scienza fisica. Quanto alle matematiche: il primo che diede la dimostrazione del triangolo equilatero (l'inventore vero della geometria) ebbe un lampo di genio: trovò che nella dimostrazione doveva, non seguire le tracce di quello che stava nella figura o nel concetto nudo di essa, quasi che *in essi* dovesse apprendere le proprietà del triangolo, ma, invece, di fatto doveva semplicamente produrre o riprodurre quello che lui stesso aveva immesso, pensando e concependo, nella figura o nel concetto astratto di essa (1). — Cioè: l'uomo stesso, nelle matematiche *crea* (il Vico aveva detto quasi lo stesso) figure e formole; nella dimostrazione di esse non fa che conformarsi a ciò che lui stesso ha messo in quelle: conosce dimostra rifacendo il fatto suo, riproducendo la sua produzione. La verità della dimostrazione consisterà nella conformità delle cose pensate, fatte, modellate dall'uomo stesso alla rappresentazione riflessa di esse. Tutto ciò che in esse esiste, esiste dipendentemente dall'uomo (2).

Per ciò che riguarda le scienze della natura, guardate — dice Kant — che cosa fecero e come procedettero i fondatori di esse e che conclusioni tirarono

(1) *Op. c.: Vorrede zur ersten Ausgabe*, pp. 3-6; e: *Vorrede zur zweiten Ausgabe*, pp. 13-15.

(2) *Ivi*, p. 15.

dai risultati dei loro nuovi procedimenti. « Quando il Galilei fece rotolare sopra un piano inclinato delle pallottole aventi un peso da *lui, stesso prescelto* (son io che sottolineo), o quando il Torricelli fece portare all'aria un peso *che lui stesso* in antecedenza aveva pensato uguale ad una determinata colonna d'acqua...; allora tutti gli scienziati videro sprigionarsi da quelli esperimenti e dalla formulazione di essi in leggi, una gran luce: un metodo nuovo di costringere la natura in leggi fisse e calcolabili. Compresero, cioè, che la ragione vede nelle cose solo quel tanto che lei stessa produce in esse seguendo un disegno prestabilito suo; che la ragione deve sforzare la natura a rispondere alle domande che le rivolge, a conformarsi a' suoi giudizi legislatòrî, e non lasciarsi condurre da essa col menaiuolo come un bambino che non sa andare. La ragione, con in una mano i principii suoi non acquisiti — ai quali i fenomeni devono conformarsi se vogliono aver valore di legge, cioè stare fra loro in rapporto di legge ed essere intelligibili — e nell'altra l'esperimento, pensato secondo quei principii, deve andare alla Natura, per esserne istruita, certo, ma non in qualità di scolaro che ascolta e accetta ciò che vuole il maestro, sibbene in qualità di giudice provetto che costringe il teste a rispondere solo alle domande precise che lui stesso gli pone (1).

Soltanto grazie a questa rivoluzione di metodo e alla idea geniale, innalzata a valore di principio, che « la ragione deve cercare nelle cose e imparare al contatto con le cose quelle sole proprietà e leggi che essa stessa in antecedenza vi ha immesse », la scienza della natura

(1) *Ivi*, pp. 15-16.

si è posta definitivamente sulla via del progresso. — Ebbene — conchiude Kant, in una delle sue pagine vibranti di conscio trionfo — quello che Galilei, Torricelli, ecc., hanno fatto per le scienze e per le matematiche io intendo farlo per la filosofia, per la metafisica. Io suppongo cioè, che non noi, non la nostra cognizione debba conformarsi agli oggetti, modellarsi sugli oggetti e seguirne e constatarne le leggi, ma che, viceversa, gli oggetti debbano conformarsi alle leggi a priori della sensibilità e della intelligenza del soggetto conoscente; debbano ,per avere uno stampo, una proprietà, un rapporto, un'essenza, proiettarsi, per così dire, sullo schermo della facoltà conoscitiva, differenziata a priori in parecchie forme, o, meglio, funzioni modellatrici, creatrici delle proprietà che assume la materia per sè indistinta, indeterminata, caotica quale ci viene dal di fuori, al contatto con la facoltà conoscente (1). — Ecco la rivoluzione kantiana: fino a lui il soggetto *S*, nell'atto della cognizione veniva determinato in tutto dall'oggetto *O*, ricevendolo in sè rappresentativamente, cioè, sotto forma di immagine sensibile o di idea. *O* si riproduceva in *S*, ma esisteva, si capisce, prima e indipendentemente da *S* in tutta la sua completezza. Con Kant è l'opposto che avviene. *O*, indipendentemente da *S* (l'oggetto indipendentemente dal soggetto) non ha nulla, è materia amorfa nel senso più negativo della parola. Il suo essere nello *spazio* e nel *tempo*, che sono le determinazioni sensibili fondamentali della realtà; il suo essere unità, o molteplicità, o totalità (*quantità*); il suo essere realtà, negazione o

(1) *Op. c.*: pp. 16-17.

limitazione (*qualità*); tutti i possibili rapporti nei qu
può venir a trovarsi: di sostanza e accidente, di ca
ed effetto, di azione e di reazione (*relazione*); tutte
modalità che può assumere: possibilità e impossibil
esistenza e non esistenza, necessità e contingenza (*mo
lità*); tutto ciò insomma per cui un oggetto è qual
cosa ed è conoscibile, vien dato ad esso dal soggetto.(
« Ho fatto - dice ancora il pensatore di Königsber
in metafisica quello che Copernico ha fatto in ast
nomia. Copernico, dopo inutili tentativi di spiegars
movimenti dei corpi celesti in base alla dottrina to
maica che i corpi si muovano intorno all'osservatore i
mobile, cambiò registro: lasciò in quiete e in pac
corpi celesti e si mise a correre lui intorno ad essi.
gli riuscì benone, come si sa (2). — Tale e quale
metafisica il capovolgimento di Emmanuele Kant, ch
mato perciò il Copernico della filosofia.

***

Ed ora accettiamo per un momento questa teo
kantiana, e proviamoci a dimostrare l'esistenza di D
Se nelle cose, tutto ciò che in esse è ed è conoscib
viene messo da noi; se, con le altre proprietà, prima
e secondarie, accidentali e sostanziali, anche la cont
genza, il rapporto di casualità, di mutazione, di ordi
ecc. ecc., esiste in esse affatto dipendentemente da n

(1) *Ivi, Transscendentale Elementarlehre,* Erster Theil., pp
75; zweiter Theil., pp. 94, segg. È questa la famosa tavola de
categorie.

(2) pp., 17-18.

come potremo inferire dalle cose a Dio? Le cose sono ciò che sono: contingenti, causate, mutabili, perchè e *solo perchè* io le faccio naturalmente, necessariamente tali; che cosa siano in sè stesse — se qualche cosa sono — io non so, non potrò sapere: io conosco le cose in quanto e quando sono in me formate, modellate, create (in ciò che sono conoscibili) da me. Di Dio non potranno dirmi assolutamente nulla. I cieli raccontano la gloria di Dio? Ma se sono io a far parlare i cieli come parlano. L'armonia del cosmo (macrocosmo e microcosmo) è un indice teso verso una sapienza e potenza infinite? Macchè! l'armonia ce la mette l'uomo, il quale, poi, si dimentica di avercela messa e favoleggia di Dio. Ripeto: « gli aspetti che teniamo per cose in sè e per forze indipendenti da cui siamo dominati, in realtà non sono che fenomeni, cioè esistono solo per noi e soltanto mercè l'attività del nostro pensiero. La così detta realtà esteriore è l'ombra di noi stessi, è ciò che ha creato il lavorìo inconsapevole della nostra propria mente » (1). Ecco come l'invertimento del rapporto dei termini della cognizione (soggetto e oggetto, conoscente e conosciuto) e l'invertimento, quindi, del criterio gnoseologico (la verità consiste nella conformazione delle cose, fatte da noi, a noi) rinchiudono lo spirito nel cerchio di ferro dell'immanenza, e come, perciò, tutti gli argomenti che formano le vie, per le quali l'intelligenza va a Dio, spogliati da Kant del loro valore oggettivo, trascendente, non siano più, in questa concezione, che vani giochi di parole. Per quanto ci si muova, inseguendo le cose nella loro

(1) Edward Caird: *Hegel*, trad. Vitali, Sandron, 1911, p. 113.

ridda, per quanto si proceda da un effetto alla causa, e da questa a una causa ulteriore, non si farà che muoversi nel soggetto, dal soggetto al soggetto, dall'immanente all'immanente, nel cerchio di ferro massiccio: l'oggettività è fantasma, ombra della soggettività.

Ebbene: non è un mistero che i modernisti accettano le teorie kantiane della *Critica della ragion pura*, la rivoluzione, l'invertimento del criterio conoscitivo fatto da Kant e che debbano, perciò, coerentemente, ripudiare « come non aventi più valore alcuno gli argomenti tradizionali dell'esistenza di Dio » (1). « La novissima critica delle teorie della conoscenza mira a conchiudere che nella sfera della cognizione tutto è soggettivo, così le leggi scientifiche come le teorie metafisiche », dice esplicitamente il testo della loro professione di fede (2). Una volta accettato Kant tutto questo è di evidenza, una necessità logica. Vedremo più tardi come i modernisti abbiano tentato di rompere il cerchio di ferro dell'immanenza e come i loro tentativi non formino che un altro invertimento criteriologico disastroso come il primo: intanto facciamoci a leggere una pagina dell'Enciclica *Pascendi*.

Secondo i modernisti « il fondamento della filosofia religiosa, è ciò che volgarmente si chiama *agnosticismo*. Vi huius ratio phaenomenis omnino includitur, rebus videlicet quae apparent eaque specie qua apparent: earumque praetergredi terminos nec ius nec potestatem habet. Quare nec ad Deum se erigere potest, nec illius exsitentiam, utut per ea quae videntur agnoscere ». S'in-

(1) *Programma dei modernisti*, p. 90.
(2) *Ivi*, p. 102.

ferisce che Dio non può essere in modo alcuno oggetto di scienza... « His autem positis, quid de *naturali theologia*, quid de *motivis credibilitatis*...fiat, facile quisque perspiciet. Ea nempe modernistae penitus e medio tollunt et ad *intellectualismum* amandant (vedremo che cos'è l'*intellettualismo* e che cosa abbiano ad esso sostituito i modernisti); ridendum, inquiunt systema ac iamdiu emortuum... In qual modo poi dall'*agnosticismo*, « qui solum in ignoratione, ad atheismum scientificum atque historicum modernistae transeant, qui contra totus est in inficiatione positus... norit plane qui possit» E noi, ora, lo comprendiamo benissimo: la logica comanda il passaggio. O meglio: per chi accetta il kantismo da noi esposto, l'ateismo è tutt'uno con l'agnosticismo: l'uomo è rinchiuso in sè, inesorabilmente: il resto non esiste perchè non è conoscibile.

***

Abbiamo veduto in che consiste il primo invertimento operato nella sfera della cognizione da Kant; è un invertimento delle funzioni, o meglio, dei termini della funzione cognoscitiva; le categorie dell'essere (l'oggetto) furono da lui trasformate in categorie del pensiero (soggetto). Conoscendo, l'uomo fa la realtà in quello che essa è conoscibile, e quindi fa tutta la realtà, una realtà inconoscibile che cos'è? La realtà rispecchia gli attributi del soggetto e non viceversa.

Abbiamo anche veduto che, se l'oggettività è l'ombra della soggettività, noi dell'oggettività e quindi di Dio non possiamo saper nulla. Ebbene: se con l'atti-

vità teorica non si può uscire dall'immanenza nella quale ci ha rinchiusi la rivoluzione copernicana di Kant, allo spirito non si presentano che due alternative: o affermare che « tutto è rinchiuso nella connessione della coscienza e il voler uscire da essa è postulato che cade nel vuoto », che in altre parole, « tutto l'essere è rinchiuso nella coscienza e perciò non ci sono che dati della coscienza, non vi sono che contenuti della coscienza » come si esprime uno dei più strenui assertori dell'immanentismo » (1), e allora si giunge alla perfetta identità tra coscienza e oggetto; allora « il pensiero equivale al pensiero di un essere, e l'essere equivale all'essere pensato » (2): ed ecco la filosofia dell'assoluta immanenza quale si trova, per gradi, nei discepoli di Kant: Fitche, Schelling, Hegel e in tutte le scuole facenti capo a loro, e specialmente nel neo-hegelianismo italiano del Gentile e del Croce. — Oppure, se si brama uscire dal cerchio di ferro, bisognerà affermare e provare che all'impotenza della attività teoretica di conquistare l'oggettivo e il trascendente supplisce l'attività pratica, la quale ci porta fuori di noi, in qualche cosa che è indipendente da noi e che ha, dunque, non in noi, ma in sè o in un altro diverso da noi la ragione della propria esistenza e del proprio essere. Kant s'appiglia a questo secondo membro dell'alternativa: l'altro suo sforzo grande e lo sforzo d'una scuola uscita da lui è appunto quello di conquistare per e attraverso

(1) SCHUBET-SOLDERN: *Grundlagen einer Erkenntnisstheorie*, pp 65 e 66

(2) A. v LECLAIR: *Der realismus der modernen Naturwissenschaft*, citato dal VILLA in: *L'idealismo moderno*, Bocca, 1905, Cap. IV, p. 255.

l'attività pratica il trascendente inaccessibile all'attività teoretica costretta nel puro fenomeno, quale è dato, per una ulteriore ma sempre fenomenale elaborazione, nel soggetto.

Ecco il secondo invertimento del processo cognoscitivo consistente nella affermazione della superiorità cognoscitiva della ragion pratica sulla ragione teoretica o in ciò che s'usa denominare e Kant stesso denomina: « primato della ragion pura pratica sulla speculativa ».

Dice Kant: « nell'unione della ragion pura speculativa colla ragion pura pratica in una conoscenza, l'ultima tiene il primato...; non si può pretendere dalla ragion pratica che essa sia subordinata alla ragione speculativa, perchè ogni interesse è pratico (ogni movente è pratico), e anche quello della ragione speculativa è soltanto condizionato e completo nell'uso pratico » (cioè: per essere quello che deve essere nella sua completezza la ragione speculativa deve dipendere dalla pratica) (1). Kant ha esposto questa parte, che chiameremo ricostruttiva, del suo sistema specialmente nell'opera chiamata anche la « seconda critica »: *Critica della ragion pratica*, della quale possediamo una eccellente e nuova traduzione italiana (2). Apriamola e vediamo il processo e il risultato dello sforzo enorme di Kant.

C'è — dice Kant — nell'uomo una voce che co-

(1) *Crit. della ragion pratica*, III, p. 142 dell'edizione citata qui sotto.

(2) È di Francesco Capra del 1909, e forma il IX volume della collezione « *I classici della filosofia* » editi dal Laterza, Bari.

manda categoricamente, incondizionatamente: *Tu devi*! è l'imperativo categorico. Di dove ci viene questa voce donde sorge il dovere in noi? come si forma la c scienza morale che è, appunto, coscienza del *tu devi*! La filosofia tradizionale argomenta o vuole argomenta dalla coscienza morale — dalla voce del dovere imp rante nello spirito, dall'esistenza in noi di una legg morale, alla quale, se voglio essere uomo morale, no posso sottrarmi — a un legislatore fuori dell'uom dal momento che l'uomo è ad essa sottomesso, incon dizionatamente e incessantemente, cioè necessariamente dal momento che, quindi, la legge è in lui superior a lui e indipendente da lui. Kant no. Secondo Kan il « tu devi » o l'imperativo categorico, non ci port fuori di noi. L'uomo è autonomo. L'autonomia del volontà, la non-costrizione della volontà, la indipe denza della volontà da ogni e qualunque cosa che no sia essa stessa, è condizione *sine qua non* di moralità Là dove fa capolino l'eteronomia, qualunque eteron mia interiore o esteriore, cessa la moralità.

Donde ci viene il dovere? « *Dovere*! nome sublim e grande, che non contieni niente di piacevole implican lusinga, ma desideri la sommissione; chè, tuttavia, no minacci niente donde nasca nell'animo naturale rip gnanza e spavento che muova la volontà, ma esponi so tanto una legge, che da sè trova adito nell'animo, anche contro la volontà si acquista venerazione (se no sempre osservanza); innanzi alla qual legge tutte l inclinazioni ammutoliscono, benchè di nascosto reag scano ad essa; — qual'è l'*origine* degna di te, e dov si trova la radice del tuo nobile lignaggio, che ricus fieramente ogni affinità colle inclinazioni: radice da c

deve di necessità derivare quel valore, che, solo, gli uomini si possono dare da sè stessi?» E risponde: « È nient'altro che la *personalità*, cioè la libertà e l'indipendenza dal meccanismo di tutta la natura; è quel che innalza l'uomo sopra sè stesso, ciò che lo lega a un ordine delle cose, che soltanto l'intelletto può pensare, e che contemporaneamente ha sotto di sè tutto il mondo sensibile» (1); nasce, in altre parole in noi e da noi, scaturisce dalla parte nostra superiore che è indipendente dalla materia e, quindi, affatto spirituale. Il dovere quindi nella sua origine è immanente e non ci addita nessuna fonte fuori di noi, dalla quale derivi. Anche l'argomento morale della filosofia tradizionale è negato, così, da Kant. Il dovere non ci indica un legislatore distinto dall'uomo, trascendente l'uomo: Dio; è l'uomo, la personalità umana, la legge e la ragione della legge. — Pure, procedendo con attenzione, nell'esame del dovere troviamo qualche cosa di nuovo, una formulazione nuova dell'argomento morale. L-uomo morale *deve* volere *l'*attuazione del *Sommo bene*; *deve* arrivare, dice Kant, al conseguimento di esso: il sommo bene è l'oggetto necessario (formale) di una volontà informata dalla legge morale, dal dovere. Che cos'è il sommo bene? Secondo lo *stoico* il sommo bene, tutto il sommo bene è la *virtù*; secondo l'*epicureo* invece, è la *felicità*. Unilaterali l'uno e l'altro, osserva Kant. « La *virtù* è la *condizione suprema* di ogni nostra ricerca della felicità, e quindi è il *bene supremo* come suprema condizione di esso. Ma non per questo essa è il bene intero e perfetto, poichè per questo bene si

(1) *Crit. della ragion pratica*, trad. it., pp. 101-102.

richiede anche la *felicità*. Ora in quanto virtù e felicità costituiscono insieme in una persona il possesso del sommo bene... questo bene significa tutto il bene perfetto », tutto il bene che deve attuare la volontà morale. Non solo « ma nel sommo bene pratico, cioè da realizzare mediante la nostra volontà, la virtù e la felicità sono concepite come necessariamente legate, sicchè l'una non può essere ammessa senza che anche l'altra gli appartenga (1). In altre parole: l'uomo è moralmente obbligato, *deve* conseguire il *sommo* bene: ciò esige l'imperativo categorico esistente in noi. Il Sommo bene è costituito dalla virtù e dalla felicità, data alla virtù come merito e premio di essa; dunque la legge morale esige la conquista, da parte dell'uomo, della virtù e della felicità, o, meglio della felicità nella virtù, come premio dovuto alla virtù. Ora, una delle due: o il sommo bene è impossibile, inconquistabile dall'uomo, e allora anche la legge morale, che prescrive di promuoverlo, dev'essere fantastica e, quindi, falsa poichè una legge che prescrive l'impossibile, non può essere una legge della natura umana, e quindi, non avendo nessun fondamento, è fantastica, non è una vera legge; — oppure è possibile e, in questo caso, dobbiamo ammettere come vero tutto ciò che concorre a renderlo tale, cioè possibile o conquistabile. Se è possibile il fine devono essere veri e reali i mezzi per conseguirlo o che ne rendono possibile il conseguimento. Com'è concepibile un fine se non sono reali i mezzi che sono conndizione *sine qua non* della sua possibilità? Ebbene dobbiamo subito escludere l'ammissibilità della prima

(1) *Op. cit.*, pp. 132-134.

upposizione: l'ordine morale, la legge morale, la coscienza morale informata dall'imperativo categorico siste, è assoluta, ci si impone, sia che vogliamo o no; unque deve esistere per noi, cioè deve essere possibile er noi, l'oggetto necessario di essa, il *sommo bene*. Rimane, dunque la seconda: il *sommo bene* è possibile, uindi devono esistere tutte le condizioni della sua ossibilità. Quali sono le condizioni? Una l'abbiamo già trovata. Se l'uomo *deve*, deve moralmente conquistare o promuovere il *sommo bene*, dunque egli è *libero*: non c'è moralità senza libertà. Ecco la prima condizione, quella che costituisce l'essenza stessa di ogni atto morale. Ma non basta. Siamo ancora nell'immanente: vediamo un po' se esistono condizioni trascendenti della possibilità del *sommo bene*. L'attuazione del bene (sommo) è l'oggetto necessario in una volontà morale. « Ma in questa volontà la *conformità completa* delle intenzioni (volizioni) alla legge morale è la condizione suprema del sommo bene », cioè di tutta la moralità. Vale a dire: una volontà, per essere morale, deve attuare in sè tutto il sommo bene. Ma per l'attuazione di tutto il sommo bene, deve esservi perfetta conformità della volontà, di tutti gli atti della volontà, al sommo bene: questa conformità perfetta è condizione assolutamente necessaria dell'attuazione del sommo bene. « Dunque, questa condizione dev'essere tanto possibile come il suo oggetto, cioè il sommo bene da conseguirsi, perchè è contenuta nello stesso precetto di promuover questo. Ma la conformità completa della volontà alla legge morale è la *santità*. una perfezione (si noti bene!) di cui non è capace nessun essere razionale del mondo sensibile, in nessun momento della sua esistenza. Poichè

essa, la santità, può soltanto esser trovata in un *progresso* che va all'*infinito* verso quella conformità completa»; perciò «è necessario ammettere un tale processo pratico (all'*infinito*) come l'oggetto reale della nostra volontà. Ma questo progresso infinito è soltanto possibile colla supposizione di un'*esistenza* che continui all'*infinito* e di una personalità dello stesso essere razionale (cioè della persistenza della personalità dell'essere razionale in una esistenza infinita). E questa si chiama ed è l'*immortalità* dell'anima. Dunque, conclude trionfalmente, Kant, il sommo bene, praticamente, è soltanto possibile colla supposizione dell'*immortalità* dell'anima; quindi questa, come legata inseparabilmente colla legge morale, è un *postulato* della ragion pura pratica (1).

Ecco una conclusione importante: la legge morale che ci comanda la realizzazione completa della parte prima e principale del sommo bene, che è la *moralità*, ci ha condotti ad ammettere un'eternità a *parte post* dell'anima: l'*immortalità*. Siamo già nel trascendente. Ebbene, «questa stessa legge deve anche condurre alla possibilità del secondo elemento del sommo bene, cioè alla felicità proporzionata a quella moralità, vale a dire alla supposizione dell'esistenza di una causa adeguata a questo effetto, cioè deve postulare l'*esistenza di Dio*, come appartenente necessariamente alla possibilità del sommo bene» (2). Cioè: la virtù non è la felicità; l'uomo, operando, non deve, non può cercar la felicità se vuol essere morale: la buona volontà, la volontà

(1) *Op. cit.*, pp. 144-145.
(2) *Op. cit.*, p. 147.

morale non è quella che intende o appetisce la beatitudine ma solo quella che fa ciò che prescrive la legge e per *pura* riverenza alla legge; ciò che si fa per motivi altri da quello della riverenza alla legge porta in sè il difetto dell'*eteronomia*, non è morale, poichè, come si è visto, l'atto morale deve essere assolutamente autonomo, ossia deve esser posto non come mezzo per conquistare un fine o *il* fine, ma unicamente perchè e in quanto è morale, cioè comandato dalla legge morale. Tuttavia la virtù e la felicità (il merito della felicità e la felicità) devono incontrarsi, accordarsi: è la natura stessa che esige l'accordo pieno suo (della natura) col fine suo totale che è la felicità; dunque deve esistere un essere che sappia e possa dare alla virtù la felicità; alla natura il fine di essa totale, secondo il merito o il grado di virtù; un essere che *conosca* (intelligenza) tutto il merito di tutta la virtù (intelligenza infinita) e che *voglia* effettivamente (volontà) l'accordo della moralità e della felicità della natura, in tutta la natura; un essere che sia quindi superiore alla natura: Dio, causa della esistenza finita, intelligente e volente. « Dunque, mediante la legge pratica, la quale comanda l'esistenza del sommo bene possibile, vien postulata la possibilità di quelli oggetti della ragione speculativa la realtà oggettiva dei quali questa non poteva assicurare: la *libertà*, l'*immortalità*, Dio » (1). Dunque « la ragion pratica presenta in modo indubitabile, la *realtà dei concetti* i quali appartengono alla possibilità del sommo bene » (2). Poichè

(1) *Op. cit.*, pp. 158-161.
(2) *Op. cit.*, pag. 161.

il sommo bene non è possibile se non si ammetta e stere *realmente* la *libertà*, l'*immortalità*, *Dio*, dunq *Dio*, la *immortalità* e la libertà non sono puri conce *sine re*, ma concetti ai quali corrisponde una real la realtà da essi significata: sono *reali*. In altre paro « La metafisica deve alla ragion pratica la giustifi zione di due fondamentali credenze religiose La gion pratica infatti comanda l'*adempimento in ro del dovere* ed esige la *incidenza della felic colla virtù*. Orbene, come mai la prima di que esigenze può soddisfarsi, come si può ottenere l'adem mento pieno del dovere in una vita limitata, la qu anche per i migliori non è che una lunga dolorosa bat glia contro la natura sensibile? La santità che c'è i posto, come un dovere, di ricercare non potrà dunq essere realizzata che al di là dei confini e delle con zioni sensibili della vita presente, grazie ad una sopr vivenza indefinita dell'anima dopo la morte. Ma realizzerà l'altra esigenza, morale anch'essa, l'accor supremo della virtù e della felicità, l'armonia de buona volontà e dell'universo sensibile? Noi non p siamo che volerlo questo accordo, in omaggio legge, ma non possiamo consumarlo. Solo l'autore d l'universo, legislatore ad un tempo delle cose e de volontà, potrà sovrapporre all'ordine naturale l'ord morale, oggetto dei nostri sforzi. L'immortalità dell' ma è così il postulato necessario per l'adempime integrale della legge da parte della nostra volonti l'esistenza di Dio è postulata dalla necessità morale un accordo tra la natura e la libertà » (1). « È, d

(1) Th. Ruyssen: *Kant*. Cito dal P. Semeria: *Scienza e e il loro preteso conflitto*, Pustet, 1903, pp. 267-268.

P. Semeria — e cito P. Semeria anche perchè egli accetta questo argomento kantiano dell'esistenza di Dio con le presupposizioni stesse di Kant — la necessità di una sanzione dell'ordine morale che conduce l'anima di Kant su fino a Dio. L'ordine morale non regge, non si tiene, è assurdo senza una sanzione;... noi sentiamo che questa coincidenza della virtù con la felicità è una cosa giusta, e come tale dobbiamo crederci e volerla. Niente ordine morale senza una sanzione — ma anche... niente sanzione senza Dio» (1). Queste verità sono, dunque, postulate da un *bisogno necessario* della ragione pratica, dal bisogno cioè di fare del sommo bene l'oggetto della mia volontà per promuoverlo con tutte le mie forze. Io ora andrei troppo per le lunghe se vi volessi dimostrare quanto della teoria costruttiva o ricostruttiva di E. Kant è passato, purtroppo!, nei più autorevoli rappresentanti del modernismo filosofico tedesco e come la cosìdetta *filosofia dell'azione* il pragmatismo religioso, specialmente francese, ripetano in isvolgimenti, a volte geniali, il motivo fondamentale della dottrina ora esposta di Kant, il *bisogno pratico, morale* del trascendente quale si trova in Kant. È innegabile p. es., che la volontà morale come organo della verità speculativa si trova alla base di uno dei più rappresentativi filosofi del modernismo: Laberthonniére. Pur rigettando l'accusa di kantismo, egli rimaneggia Kant, fondendone le dottrine con quelle di Pascal (e non solo di Pascal) in parecchie e importanti pagine del suo libro « *Essais de Philosophie religieuse* (2); in un luogo egli scrive

(1) *Op. cit.*, pp. 268-269.

(2) Paris, Lethielleux. Cfr. spec. il saggio II: *Le dogmatisme moral.*

anzi francamente: « Ciò che Kant ha voluto fare di volontà deliberata e di cui noi dobbiamo sapergli grado, è stato di sostituire un dogmatismo morale al dogmatismo empiristico o idealistico, dal quale non si erano potuti sbarazzare i predecessori suoi » (1). Il che è poi tutto l'essenziale del secondo invertimento gnoseologico di Kant: il resto è secondario. Quanto all'altro filosofo dal quale i modernisti hanno voluto prender parecchio, *Blondel*, è noto con quanto grande sforzo vuole sostituire alla filosofia delle idee la filosofia della vita, della volontà; della dialettica della volontà che deve prendere il posto della dialettica del pensiero. Non bisogna dimenticare che in Francia prima di Blondel e di Laberthonnière è passato il vento gagliardo del *criticismo* kantiano del Renouvier, il quale scriveva: « la verità è in noi l'opera della ragione pratica, opera di volontà e di buona volontà » (2). Certo prima ancora del Renouvier e su Renouvier stesso ha esercitato un potente influsso la filosofia della volontà di *Maine de Biran*. E con ciò intendo appunto limitare la mia affermazione di kantismo data al modernismo: sarei molto unilaterale, e, perciò, falso e semplicista, se nella filosofia del modernismo non volessi trovare che elementi di dottrine kantiane. Kant va a Dio con la volontà, i modernisti (in generale) dicono che l'uomo deve andare a Dio con tutta l'anima; anche le altre forze dello spirito, oltre che la volontà, sono chiamate ad aiutare l'uomo a uscire dall'immanente, in cui si sono rinchiusi accettando la critica kantiana della ragione speculativa.

(1) *Ivi*: p. 85.
(2) *La critique philosophique*, I, 8.

Ma la rotta è sempre, in fondo, quella segnata da Kant: il *bisogno pratico*. Solo che il bisogno pratico non è concepito da essi come semplice bisogno morale, ma come istinto di vita, come esigenza di tutta la vita, di tutte le forze della vita: della volontà, del pensiero e del sentimento. Ma del pensiero, preso anch'esso come volontà, tendenza, istinto. « La *filosofia dell'azione* scriveva Minocchi, consiste nell'invertire il principio della ricerca filosofica, riguardo al subietto pensante. Sino ad oggi i filosofi hanno cercato di dare la misura sistematica dell'universo con i processi logici del loro pensiero, e con questa misura hanno poi misurato l'essere tutto quanto e l'atto che procede dall'essere. Ma che cos'è il pensiero e il suo processo logico? Non è parte dell'essere e dell'atto? Quindi le metafisiche venivano a misurare ciò che è maggiore con una misura necessariamente minore. La filosofia dell'azione parte dall'essere e dall'atto del subietto pensante, come metodo quindi di ricerca immanente, interiore, come valutazione e misura di se stesso e di tutto l'universo; l'atto, la vita, non è misurato dal pensiero, ma è l'atto, la vita che misura il pensiero, che di essa è parte e da essa è sorpassato» (1). L'idea non è, come nella filosofia tradizionale, un contenente universale, è essa stessa una specie d'azione: dunque non può essere criterio o organo di verità dell'azione.

Ho esposto diffusamente la dottrina della ragion pratica di Kant, non tanto perchè i modernisti accettano il principio kantiano « che il mondo intelligibile si fonda sulla volontà », quanto per mostrare che le nuove

(1) *Studi religiosi*, 1906, p. 114.

vie che pretendono di condurre l'uomo a Dio, dop
che le vie vecchie furono dichiarate impraticabili,
presentano con tale apparente evidenza di verità d
conquistare molti spiriti, ai quali non siano troppo
famigliari le difficoltà insuperabili di costruire sopr
altro fondamento che quello della conoscenza concet
tuale le più grandi verità della filosofia e della fede.
La filosofia della volontà e della libertà, inaugurata d
Kant, sulle rovine della ragione teoretica e sviluppat
con originalità grande di vedute, di connessioni e d
riferimenti, che la fanno profondamente diversa e be
altrimenti affascinante, dal Laberthonnière e dal Blonde
non si confuta, non si corregge, o non si oltrepass
che dopo d'averla intesa a dovere nelle forme più
autorevoli e geniali da essa assunte. Io qui non h
inteso che di riportarla a una delle sue fonti, a Kant
primo ispiratore, come dice il Mercier di un aspett
delle teorie filosofiche del modernismo: dell'aspetto
volontaristico, morale.

Il Gentile e il De Ruggero vedono il vero maestro
— sia pure in buona fede e mosso da fini eccellenti —
dei modernisti filosofi nel Blondel, il più autorevole
propugnatore del metodo d'immanenza. Io non poss
riguardarlo nè come *il* maestro, nè come *un* maestro
di modernismo se non nel senso che ha fatto suo e
esposto con eccezionale vigore l'invertimento kantian
dei criteri conoscitivi; ma le sue dottrine, se retta
mente intese, come le intendono e le vogliono appli
cate i migliori teologi cattolici, non sono in sè mo
dernistiche, nè conducono al modernismo (1).

(1) Si veda, p. es., come la pensa uno dei migliori nostri teo

***

Bisogna andare alla verità, a Dio, con tutta l'anima, con tutte le energie dello spirito. Prima, nella filosofia greca e nella scolastica, s'andava a Dio col puro pensiero; con Kant e per Kant si va a Dio, alla verità, al trascendente con la volontà libera, con l'amore: l'amore del dovere, l'accettazione libera, autonoma del dovere morale inchiude in sè l'accettazione libera e necessaria (*libera* perchè liberamente voluta come condizione *sine qua non* o postulato del dovere; *necessaria* appunto perchè condizione necessaria di ciò che si vuole o si deve) di Dio, di tutto ciò che implica il concetto di Dio esistente.

Ma, accanto al pensiero, accanto alla volontà v'è un'altra energia profonda, il *sentimento*, cioè quella forza che la filosofia antica e la moderna fino a dopo Kant — fatte poche eccezioni sporadiche — non avevano neppur degnato di prendere in considerazione. Eppure « il punto iniziale della nostra vita psichica, quel punto donde muove il pensiero, l'azione, tutto l'intreccio delle immagini, degli atti, delle idee, è proprio nel fatto primo e più spontaneo della coscienza; in quel fatto primigenio che esprime meglio d'ogni altro il nostro proprio essere intimo, che dà, a dir così, il colore a tutta intiera la nostra manifestazione cosciente, che rivela a noi stessi il nostro proprio modo di sentire

logi, il TANQUEREY, che espone diffusamente il «metodo dell'immanenza» nella sua *Synopsis theologiae dogmaticae*, T. I., *Prolegomena ad apologeticam*.

e di atteggiarci in faccia alle circostanze e ai fenomeni esteriori; in una parola nel *sentimento*. Volere e sentimento son strettamente fusi; ma il volere è quasi l'estrinsecazione di quello, che è più intimo, più personale, più intraducibile. Noi siamo in realtà ciò che noi vogliamo, o meglio ciò che noi possiamo volere; ma non possiamo volere se non nel modo con cui sentiamo » (1). Così il sentimento appare sulla scena delle forze spirituali come la più profonda, la più viva di esse. E poichè, dopo Kant, il problema da risolvere era quello della conoscenza, cioè — per chi non accettava l'assoluta immanenza — il problema del come si passa dall'immanente, dal soggetto, al trascendente o all'oggetto; anche il sentimento fu chiamato a questa bisogna come organo della conoscenza oggettiva o avente valore di oggettività.

È Federico Enrico Jacobi (2) che tratta, per il primo, sistematicamente del sentimento (das *Gefühl*) come di un mezzo, anzi come dell'unico mezzo di conoscenza di ciò che supera il meccanismo della natura. Senza il sentimento che forma la radice della nostra conoscenza — egli scrive — l'intelletto umano non conosce cose, ma pensieri di cose, non realtà ma astrazioni, non Dio reale vivente originario principio dell'essere, ma solo la natura in quanto essa è connessione meccanica, matematica, del tutto, in quanto quindi essa esclude la libertà, la personalità, Dio. Nel sentimento invece della propria originarietà, nella propria intima e

(1) Guido Villa, *L'idealismo moderno*, Torino, Bocca, 1905, p. 84.

(2) Nato a Düssendorf nel 1740, morto nel 1814.

libera esperienza l'uomo acquista immediatamente la certezza della esistenza di una causalità viva, reale, libera del mondo, di una Causa del Tutto. Pervaso da un tale sentimento, l'uomo afferra nella e per la sua libera vita intima il principio libero reale di ogni vita, Dio, il vivente Assoluto. La vita afferra la Vita. Si sente viver Dio nella nostra vita. Ciò che distingue l'uomo dall'animale non è l'intelletto o la pura ragione, ma il *sentimento razionale* (*das vernünftige Gefühl*) che solo può compiere l'apprensione del sovrasensibile, del divino. Non vi può essere una religione razionale, o della ragione ragionante, ma solo una religione sentimentale. Il sentimento è un indice teso verso il sopra-sensibile che è nell'uomo; è una voce la quale ci avverte che nel nostro più profondo, nelle profondità dell'anima sta, a base e sostegno della nostra vita, la Vita, il Dio immanente, che è, in certo qual modo, tutt'uno con noi, senza essere, per ciò stesso, noi. Dio immanente e trascendente. Il vero teismo è dato quindi, nella fede (sentimento), non nei concetti; non è una rappresentazione della logica e, perciò, astratta, ma della pietà e, quindi, concreta; è il rapporto vivente ingenuo, di dedizione del cuore, di intima confidenza dell'uomo in faccia al Dio presente; è l'assoluta, originaria immediata fede in una paterna redentrice Provvidenza in noi. — Ecco, in breve, quella che passa sotto il nome di *filosofia del sentimento*. È la filosofia dell'azione intima immediata dello spirito come organo della conoscenza (1).

(7) Nell'esposizione delle dottrine di Jacobi mi sono servito del capitolo che consacra al filosofo il FISCHER (Kuno) nel volume su *Leibnitz*, vol. III della grandiosa: *Geschichte der neueren Philosophie*, Heidelberg, 1912, pp. 698-716.

Ora, io non intendo affermare la derivazione diretta di un notevole aspetto della filosofia del modernismo da Jacobi; però leggendo queste dottrine non posso fare a meno di risentire nell'anima la eco di parecchie pagine di Laberthonniére e specialmente, di certe dottrine gnoseologico-religiose di *Antonio Fogazzaro*. In un inno *Alla verità*, l'autore del *Santo* e di *Leila*, dopo aver negato che la verità sia nella parola, scrive, rivolto alla verità stessa:

« *Almeno sei tu nel pensier*
Che di sè, ragionando, e d'Iddio si assicura?
Risuona una voce amara: non sei.
. . . . . .
. . . . . .
Ogni mortal che speculando pensa
Più e più acquistar del desiato Vero
Erra dal fine e fa vano sentiero... »

Chiede ancora:

« *Almeno sei tu nel poter*
De l'uomo che numera, che pesa e misura? —
(cioè nella scienza positiva e matematica)
Risuona una voce amara: Non sei.
Nè cifra nè linea non ha la Natura,
La forma e figura
In sè di sè stesso l'umano pensier... »

O dov'è, dunque, la Verità? Sentite:

« *Verità, verità tu non sei*
Su labbro mortale nè ingegno ti apprende.
Tu sei nell'amore che a te si protende;

Tu sei nell'oscura
Interna creatura,
Tu sei nell'Amore che in essa discende
Tu sei ne la fonte
De l'essere ascosa in ogni uman core,

Tu sei ne l'amore
Che ad essa contende,
Si scopre fluente
La Divina Virtù onnipotente,
Beato ne l'eterne onde
S'infonde
Ed uno è fatto con Lei» (1).

Solo il sentimento, la vita profonda, conquista per il Fogazzaro, come per Jacobi, come, più o meno per tutti i modernisti, la Vita intima delle cose, di noi: Dio. L'amore conquista e si fa tutt'uno con l'amore diffuso nelle cose e in noi; cioè la Verità e con la Verità.

Ma c'è un altro uomo, e più noto, che fondò la cognizione del divino sul sentimento: lo *Schleiermacher* (2). Fu educato nel pietismo dai Fratelli Moravi — una setta che predicava l'intimità religiosa del sentimento e faceva del sentimento soggettivo la forma di ogni rivelazione di Dio all'uomo — « la religiosità dei quali coll'interiorità del suo sentimento, col suo isolamento, con la sua tendenza a vivificare nell'interno stesso delle anime il contenuto religioso, lasciò in lui

(1) *La rassegna nazionale,* 1 novembre, 1901, Vol. CXXII, pp. 3-9.

(2) Nato a Breslavia nel 1768, morto nel 1834.

un'impronta che non si cancellò; egli stesso per tutta la sua vita attribuì agli anni vissuti sotto la loro direzione un'importanza decisiva per la sua vita spirituale». Egli, come tutti i filosofi dopo Kant, prese le mosse da Kant. « Egli affermò più recisamente ancora di Kant che tutte le rappresentazioni che escono dai confini dell'esperienza hanno solamonte valore simbolico, non cognoscitivo, ma ritenne pure, contro od oltre Kant, che ciò che dalla critica viene demolito e spogliato di qualsiasi valore obbiettivo (Dio, l'immortalità, la libertà) nulla perde del suo valore religioso quando possa sussistere come espressione simbolica (simbolismo religioso dei modernisti) di una esperienza vissuta dall'uomo nell'intimo del suo sentimento. E queste esperienze del sentimento, le voci interiori che non possono adeguatamente esprimersi con la parola, erano per lui l'elemento essenziale religioso» (1). Per lui il pensiero si svolge secondo tre forme: la dialettica, l'etica e la religione. Come « la dialettica e l'etica debbono mostrare fin dove possano giungere il pensiero e la volontà quando essi vengano svolti secondo le proprie leggi, così la terza forma, la religione, *la cui fonte e sede trovasi nel sentimento*», mostra che essa può svolgersi secondo le proprie leggi, indipendentemente dalle altre forme e senza intervenire nello svolgimento indipendente di queste, e tuttavia in modo che *soltanto nel sentimento religioso è possibile giungere ad una perfetta armonia, e ad un perfetto accordo*» (2). Della

(1) HARALD HOEFFDING, *Storia della filosofia moderna*, trad. MARTINETTI, Torino, Bocca, 1906, vol. II, pp. 182 18;.
(2) *ivi*, p. 196.

religione lo Schleiermacher ha dato varie definizioni, che tutte concordano nell'affermare essere il sentimento, in modo esclusivo, l'organo del divino. « La religione è intuizione e sentimento dell'Universo; La religione è il sentimento dell'infinito nell'Universo; La religione è il possesso di Dio — come identità dell'ideale e del reale — nel sentimento interno come identità del pensare e del volere; La religione è il sentimento dell'assoluta dipendenza da Dio ». Va d'accordo con Jacobi nel negare che il Dio del processo logico (dell'intellettualismo) sia il vero Dio, il Dio vivente. « Quand'anche il filosofo giungesse coi suoi processi logici al culmine della sua conoscenza coll'idea di Dio, Causa prima, come Unità indivisa dalla quale ogni essere deriva, possedere Dio scientificamente non sarebbe lo stesso che possederlo religiosamente ». Lo Schleiermacher — dice il Lamanna — assume così un atteggiamento di recisa opposizione alla così detta « Teologia naturale », che voleva fondare la coscienza di Dio sulla funzione intellettiva: la religiosità non è conoscenza (cioè non è conoscenza razionale) (1). Ma neanche con la funzione volitiva (la volontà morale di Kant) ci è dato di acquistare la coscienza di Dio, cioè la conoscenza reale, la conoscenza-possesso di Dio. Come la scienza è l'essere delle cose nel nostro spirito, in quanto noi le riceviamo in noi, così l'attività pratica è l'essere di noi nelle cose, l'imporsi del soggetto all'oggetto: ma come per avere la certezza del sapere, così per acquistare la

(1) Cito dallo studio del LAMANNA: *Il concetto di religione in Schleiermacher*, in: *Cultura filosofica* maggio-giugno 1910, pp. 307, 297, 299.

certezza che la nostra attività tocca realmente ciò che è fuori di noi, e che l'essere esteriore a noi come è accolto dalla nostra ragione (nella conoscenza), così accoglie anche a sua volta l'impronta della nostra volontà (nell'operare), bisogna porre come fondamento trascendentale la conformità assoluta dell'essere al volere, l'unità del reale e dell'ideale (1), e chi mi può assicurare di tale unità? In altre parole: come io non posso sapere se esiste una relazione di conformità tra le cose esteriori e la ragione, se, cioè, la mia conoscenza sia vera conoscenza, se non ammetto, se non sento, prima di ogni dimostrazione dell'intelletto, l'*unità* o la conformità perfetta dell'ideale e del reale, in genere; così, d'altra parte, non posso sapere se al mio operare o al mio volere operativo sul mondo esterno corrisponda in questo un effetto prodottovi dall'opera mia, una quasi impronta in esso della mia azione, se non sento che al mio volere corrisponde l'essere, che l'essere può venir raggiunto dal mio volere; se non ammetto, prima di ogni dimostrazione, un'unità, un rapporto di conformità tra essere e volere o tra volere e fine del volere. Ma chi mi dice che tale duplice unità o conformità esiste? Non rimane in noi altra funzione che quella del sentimento. Ed ecco la conclusione così contro l'intellettualismo, che contro il volontarismo di Kant: Se nessuna conoscenza, se nessuna azione è possibile senza la coscienza dell'unità di noi e di ciò che è fuori di noi, dunque ogni conoscenza e ogni azione presuppone in noi la coscienza di tale unità.

Noi sentiamo, cioè, *ma solamente sentiamo*, che

(1) LAMANNA, *ivi* pp. 300 301.

Dio, principio, da una parte del conoscibile e del conosciuto, del soggetto e dell'oggetto, e, dall'altra, delle cose esteriori come termine della nostra azione o della nostra volontà operativa e di questa stessa volontà nostra, deve aver stabilito e stabilisce sempre una relazione di conformità tra noi e le cose: ecco il presupposto *sentimentale* di ogni certezza e di ogni verità e della persuasione che la nostra azione possa far rispondere le cose a noi. Ed ecco, anche, la religione, o il sentimento di Dio, come fondamento dell'unità del Tutto: ecco la religione come organo o mezzo per cogliere nel sentimento e col sentimento Dio quale intimo principio di ogni realtà, della possibilità di ogni conoscenza e di ogni azione nostra. Dio è, così, il presupposto di ogni volizione: noi non vogliamo se non sentiamo che Dio farà corrispondere alla volizione il fine di essa, se non sentiamo Dio quale principio unificatore dell'essere e del volere. Dunque l'etica non è il fondamento della religione, ma viceversa, la religione è il fondamento dell'etica. Così dice in sostanza anche il *Ritschl*, altro filosofo e teologo caro ai modernisti (1). E si capisce che una volta impostata la verità religiosa o sul sentimento che si rinnova ad ogni istante, che nell'istante seguente è qualitativamente diverso da quello che era nell'istante precedente, la verità viene, con ciò stesso, ad essere dinamica, mutevole; deve seguire le fasi e rispondere alle fasi del sentimento; dev'essere contingente e necessaria: contingente perchè contingente e mutevole la

(1) Cfr.: TANQUEREY, *De Ecclesia Christi et de Fontibus Revelationis* 13 Roma, Desclée, 1910; « Appendices »: *De Modernistarum erroribus*, p. 702.

base sua, il sentimento; necessaria perchè sorgente di necessità dalle disposizioni reali del sentimento e quindi di necessità correlativa ad esso. E questi attributi della verità impostata sul sentimento sono pure della verità sorgente dall'azione, in quanto essa — la verità — deve procedere correlativa all'azione che ascende dallo spirito umano, e trapassa di bisogno in bisogno di equilibrio in equilibrio, fino al suo completo riposo in Dio, fino al soddisfacimento in Dio di tutte le esigenze sue profonde. Sono ben queste, in fondo, le idee principali del modernismo filosofico. Come Kant così anche lo Schleiermacher ha fatto scuola. Specialmente in Francia, dove il neocriticismo o neo-kantismo di Renouvier aveva trovato il terreno ben disposto a ricevere le idee kantiane grazie alla filosofia della volontà di Maine de Biran, e dove, molto tempo prima, Biagio Pascal aveva preparato gli animi a intendere le ragioni del sentimento della filosofia dello Schleiermacher. Con altri intenti e con altri principii, si capisce bene. « Pascal — ha detto Laberthonniére — ha concepito un'apologetica in una forma rigorosa, stringente, scientificamente ordinata dove il Cristianesimo si sarebbe presentato come una esplicazione della vita » (1), come cioè, atteso e reclamato dal di dentro e non come imponentesi soltanto dal di fuori. Egli ha inaugurato il metodo di immanenza. La religione, per lui, è l'esperienza immediata di Dio nel nostro cuore: *Dieu sensible au coeur*. La filosofia potrà nei casi più favorevoli condurre l'uomo a un Dio astratto, (*al Dio dell'intelle*

(7) *Essais de Philosophie religieuse* : « L'apologétique et la méthode de Pascal », p. 197.

tualismo, diranno poi i modernisti), ma non al Dio concreto, al Dio d'Amore al vero Dio (« del realismo cristiano », dirà poi Laberthonnière). Ecco il metodo d'immanenza di B. Pascal, che è, in fondo il metodo d'immanenza della nuova apologetica (1) se si tien conto che il metodo quale si presenta nei moderni apologisti è, anche, postkantiano, cioè si fa forte consciamente o inconsciamente, lo vogliano o no i modernisti, della duplice *Critica* di Kant. Fu principalmente il teologo razionalista protestante A. Sabatier a diffondere in Francia le dottrine religiose dello Schleiermacher e del Ritschl, e in un tempo in cui, disgraziatamente, i grandi principii della scolastica s'erano affievoliti in molte anime o non erano stati ancora rinsanguati e presentati in tutta la loro vitalità e modernità dall'attuale vasto fiorire della *neo scolastica*. Per questo appunto, la reazione contro le dottrine dei novatori, non è stata energica e piena fino dal principio da parte di molti studiosi cattolici. — Il pensiero di A. Sabatier sulla conoscenza religiosa o del trascendente si riduce, in sostanza, a questo: « Dio non è un fenomeno che si possa osservare fuori di noi e neanche una verità dimostrabile col ragionamento logico. Chi non lo sente nel suo cuore non lo troverà mai fuori di sè. L'oggetto della conoscenza religiosa non si rivela che nel soggetto attraverso lo stesso fenomeno religioso. La scienza religiosa ha il suo analogo nella coscienza morale. In questa noi sentiamo il soggetto *obbligato* ed è questa

(1) Lo dice lo stesso Laberthonnière (ivi). Ma bisogna tener conto della riserva da me fatta: Pascal è prima di Kant: i modernisti sono *dopo* Kant, e non cronologicamente soltanto.

obbligazione stessa che costituisce la rivelazione dell'oggetto morale che ci obbliga. Non c'è un bene conosciuto fuori della coscienza. Lo stesso accade nella conoscenza religiosa: noi abbiamo coscienza della nostra pietà solo nel momento che ci sentiamo religiosamente commossi, e percepiamo, più o meno oscuramente, nella commozione stessa l'oggetto e la causa della religione: Dio» (1). Dio, in altre parole, è immanente nella commozione della pietà, nel sentimento, nell'intuizione. Anche il cardinal *Newman*, al quale così volentieri ricorrono, in appoggio delle loro teorie, i moderni apologisti dell'immanenza, ha espresso, quanto al valore conoscitivo del sentimento in materia religiosa, idee analoghe alle già esposte: con altre mire e con altri presupposti, si capisce. Il cardinal Newman sostiene che la viva intuizione delle cose supera per valore di conoscenza, la logica e dà, a nostra insaputa, il valore e la forza alle nostre convinzioni. La più chiara evidenza delle idee non poggia sul ragionamento, ma sulla intuizione. Quando ci si domanda l'ultimo perchè delle nostre più intime credenze siamo nella impossibilità di rispondere e; per quanto sottile e rigoroso possa essere il nostro spirito, noi non arriveremo mai a far piena luce sul fondamento o sull'ultima ragione di esse. E tuttavia non sono gratuite; solo che non dobbiamo cercare il loro criterio nella ragione ragionante ma nella percezione vivente e sintetica che ne abbiamo (2). Questa idea, di origine

(1) *Esquisse d'une philosophie de la religion*, Fischbacher, Paris 1897, p. 379; e passim. Cito dal PIAT.

(2) Cfr.: PIAT CLODIUS, *Insuffisance des philosophies de l'intuition*, Paris, Plon, 1908, pp. 2-3.

anglo-sassone, ha circolato in tutte le teorie intuizionistiche come l'anima di esse — dice il citato Piat (1). — Intanto Henri Bergson sviluppava la sua *filosofia dell'intuizione*, la «philosophie nouvelle». L'intelligenza con le sue categorie astratte e rigide ci inganna; mentre tutto si muove nelle cose in una corrente unica e continua, essa non ci rappresenta le cose che come immobili e discontinue: è una specie d'apparecchio cinematografico mediante il quale noi prendiamo delle vedute quasi istantanee sulla realtà che passa. Come si coglierà, dunque, la realtà vera, il continuo e il divenire di essa? trasportandoci con una specie di simpatia nell'interiore delle cose, ricorrendo a quella conoscenza diretta e concreta che si chiama *coscienza*, o intuizione (2). E il *Le Roy* — un vero modernista — s'affrettava ad applicare questa dottrina, da lui un po' rimaneggiata, alla verità religiosa e al dogma. Così: la verità non è stabile, immutabile, eterna, ma, come la vita stessa, qualche cosa di mobile, di fluente, di mutabile. Il criterio della verità è la vita: è vero ciò che ha vita duratura. Per scoprire il vero bisogna badare ai frutti della cosa che si dice vera; i frutti buoni sono segno non dubbio della verità, i frutti cattivi (moralmente o spiritualmente buoni o cattivi) della falsità. — Qui si sente subito l'influenza esercitata su lui da un'altra corrente, alla quale attinge il modernismo: la corrente pragmatistica anglo-americana, cioè, la dottrina che fa dipendere la verità

(1) *ivi:* pp. 3-4

(2) Le sue opere principali sono: « *Essai sur les données immédiates de la conscience; Matière et Memoire; L'évolution créatrice* » Paris, Alcan.

dalla *utilità* in senso largo (1). — La metafisica — dice ancora il Le Roy — è impotente a dimostrare *l'esistenza di Dio*, poichè tutti gli argomenti metafisici tradizionali e non tradizionali sono ricamati sul *principio di causa* che sta in fondo a tutti. Orbene questo principio ci mostra semplicemente che i vari enti sono legati fra loro da un nesso intimo che fa della molteplicità un'unità, un *tutto*, la contingenza del quale non si può provare. « Osservate bene — scrive egli — che a tutto rigore la esperienza (e dove si basa la metafisica se non sulla esperienza?) è incapace di manifestarvi la contingenza, poichè essa è incapace di mostrare che una cosa che essa constata avrebbe potuto non essere. Se ciascun elemento fosse conosciuto da noi secondo la verità integrale delle sue condizioni reali, cioè in funzione dell'universo intero, l'ipotesi della sua non esistenza diventerebbe, senza dubbio, contradditoria. Noi ammettiamo la contingenza perchè non conosciamo il determinismo universale. Tanto vero che la scienza, a ogni momento, ci mostra necessario quello che noi credevamo essere contingente. Nella realtà, tutto dipende da tutto; ma la più parte dei vincoli ci sfugge» (2). E, negata la contingenza del mondo, com'è possibile provare metafisicamente Dio? Bisogna seguire altra via, — continua e conclude il Le Roy — bisogna entrare nella profondità del soggetto umano. Che Dio è, lo esperi-

(1) Per una nozione più ampia del prammatismo in tutte le sue forme, mi sia permesso di rinviare i lettori agli articoli pubblicati nella *Rivista di filosofia neo-scolastica*, Anno II, n. 2, 4 5.

(2) Cfr.: TANQUEREY, *op. cit.* p. 710 e R. MURRI: *La filosofia nuova e l'Enciclica contro il modernismo*, Roma, Società naz. di cultura, 1908, pp. 137-143.

mentiamo nella intimità della coscienza. Nel profondo del cuore di ogni uomo esiste una voce di un essere che eccita al bene, a un bene sempre maggiore, a tutto il bene del quale sono capaci le nostre forze. Quest'essere è nel contempo *immanente* e *trascendente*: immanente perchè agisce in noi, trascendente perchè è superiore a tutto ciò che v'è in noi, a tutto ciò che è raggiungibile colle nostre forze. La coscienza di quest'essere è la coscienza di Dio in noi, di un Dio reale perchè esperimentato, di un Dio personale perchè superiore in perfezione a noi (1). — Ci sembra inutile dilungarci su questo punto, cioè sull'aspetto sentimentalistico del modernismo filosofico, dopo che abbiamo riferito le dottrine dei più notevoli rappresentanti di esso. La gran massa dei cosidetti o dei sedicenti modernisti è fatta di ripetitori o di rifrittori noiosi — oh quanto! — delle teorie esposte: specialmente in Italia.

***

Come possiamo chiudere questo nostro articolo d'informazione (2) senza accennare a quella disciplina o

(1) *Comment se pose le problème de Dieu?* in: *Revue de Métaphisique et de morale:* marzo, luglio 1907.

(2) Devo far rilevare ancora una volta che io, qui, mi limito alla pura informazione? E che, come si vede, nella critica implicita e breve, che, qua e là, accenno, ho sempre avuto innanzi al pensiero, come criterio di verità, i principî della filosofia tradizionale, che è la filosofia perenne? Si veda che cosa ne ho detto, in proposito, in un altro saggio di questo volume: *In difesa della ragione.*

ramo di scienza che ha offerto tanto materiale di elaborazione ai costruttori della verità sul fatto psicologico? Voglio parlare della *psicologia della religione*. Sorta sul terreno della psicologia moderna e addestrata all'uso dei metodi moderni, essa, per aver disdegnato il controllo della vera filosofia della religione e della psicologia religiosa tradizionale, filosofica anch'essa, ha influito potentemente sul concetto modernistico dell'origine e del valore e, perciò, della natura, delle verità religiose. E qui appariscono specialmente le affinità strette del modernismo col protestantesimo attuale, che fonda le proprie dottrine teologiche (in senso largo), quasi esclusivamente sulla esperienza religiosa. La teologia del protestantesimo, infatti, dopo essersi lasciata rapire dal razionalismo il soprannaturale e per non essersi opposta — anzi! — al kantismo che le sbarrava la via unica — delle inferenze razionali — per andare a Dio, si vide costretta a fondare la fede unicamente sulle esigenze reali del cuore, sullo slancio del sentimento, sul fatto religioso-psicologico, insomma. — La moderna *psicologia della religione* vuol essere una scienza *empirica*, non una filosofia della religione, non sopratutto una metafisica: il suo oggetto è e dev'essere il fatto soggettivo, la religiosità nelle sue manifestazioni psichiche. E fin qui nulla di male. Il fatto religioso esiste e può diventare oggetto di studio come qualunque altro fatto e col metodo applicato allo studio degli altri fatti: l'autoosservazione, l'osservazione degli altri, e, fin dove è possibile, l'esperimento. Il male comincia quando i nostri psicologi, i quali pur si erano proposti di non fare della metafisica, ci vengono a parlare dell'origine, della natura e del valore del fatto religioso, vengono, cioè, a

farci della filosofia della più bell'acqua all'infuori, come dicevo, e contro i risultati già stabiliti, in fatto di religione, dalla filosofia, e accettando le conseguenze implicite o esplicite del criticismo kantiano. — Per la moderna psicologia della religione è, in generale, il *subcosciente* che si chiama a spiegarci ogni fatto religioso. Che cos'è il *subcosciente*? Poichè gli psicologi sono tutt'altro che d'accordo nel definirlo, vi dirò, in breve, come ce lo presenta uno dei più accreditati di essi: *William James*. La psicologia inglese inclina a rappresentare la vita dell'anima come una successione di « campi di coscienza », analogamente a ciò che in ottica si chiama vedere e « campo visivo » : il vedere nostro è costituito dalla successione dei campi visivi. Ciascun campo di coscienza ha il proprio centro di prospettiva (come in ottica), che dipende dagli interessi momentanei o dalle tendenze permanenti del soggetto. Cioè: ogni fase della coscienza ha il suo centro o nucleo dal quale tutto irraggia e intorno al quale tutto si coordina. Ma in questo campo di coscienza vi sono delle regioni fredde e indifferenti — le più lontane e in misura della loro lontananza dal centro di attività — e vi sono, in ogni panorama psichico, dei focolari di calore, dei centri di luce e di prospettiva, donde tutto il resto si vede come *en raccourci*, dei centri di energia e d'azione dai quali si sprigionano i nostri desideri. Il James li chiama « *fuochi abituali dell'energia personale* ». Sono essi a dare ad ogni stato di coscienza l'attività speciale, lo speciale colorito o modo di essere; sono essi a coordinare tutta l'azione a un fine, a creare in noi l'unità di tendenza che fa di uno stato di coscienza non un caos, ma un tutto armonico. Ebbene:

questi fuochi di energia personale possono subire delle variazioni o brusche o lente (1) e tali variazioni non dipendono solo dall'azione del pensiero cosciente, ma anche da una maturazione subcosciente di idee, seguita dall'esplosione. Finora ci si parlava sempre di sensazioni, di immagini, di idee, di sentimenti come di elementi distinti e ben definiti. La psicologia contemporanea, invece, ammette che l'unità reale, in cui tutto si trova fuso e indistinto, non è l'insieme o la giustapposizione di elementi ben definiti, ma lo stato totale di coscienza, un flusso che si muove in ondulazioni infinite e che è impossibile delimitare con precisione. I nostri stati di coscienza si succedono l'uno all'altro e ciascuno ha il proprio centro focale d'interesse; ma, scorrendo, si allontanano finchè vanno a perdersi in regioni assai vaghe dai limiti indiscernibili: vanno quasi a formare il margine o i margini della coscienza: sono il *subcosciente*. Ebbene, tutto ciò che si trova nei margini, nelle regioni vaghe lontane della coscienza, non è perduto per la vita, anzi contribuisce potentemente a orientare la nostra attenzione e a dirigere, così, la nostra condotta. Il tesoro immenso delle memorie si trova dietro questa periferia (questo *limen*) subcosciente; il pensiero vi attinge continuamente e riconduce alla coscienza at-

(1) L'esempio classico del JAMES, al quale ha consacrato un capitolo speciale della sua: *L'expérience religieuse* citata più sotto, è la *conversione*. La conversione è il brusco e profondo cambiamento di sostituzione del centro di attività in uno spirito di indole spiccatamente religiosa, è il passaggio dalla periferia della coscienza al centro di un gruppo di idee e di impulsi religiosi, che, da quel momento, divengono il nuovo fuoco abituale di energia personale, pp. 165-166.

tuale mille fatti vissuti nel passato e poi spariti; le nostre facoltà, le nostre inclinazioni, le nostre conoscenze sono là nell'ombra, pronte a risorgere quando lo spirito ne abbisognerà. Il limite fra l'attuale e il potenziale è così poco nettamente definito che, per una gran folla di idee e di inclinazioni, è difficile dire se esse siano coscienti o incoscienti.

Il più considerevole progresso che, a mia memoria, si sia fatto in psicologia — continua e conclude il James — è una scoperta che data dal 1886 e che si può riassumere così: Esistono, almeno in certi soggetti, memorie, idee e sentimenti del tutto fuori della coscienza ordinaria e perfino fuori della periferia di essa, i quali, tuttavia, devono contare come fatti coscienti, e che si manifestano a tempo propizio, nella vita esteriore (1). Formano la coscienza *subliminale* o il *subcosciente*, per distinguerlo dal cosciente o *sopraliminale*. Fra le due coscienze non c'è separazione: esse comunicano fra loro, più o meno, sempre. Quando la coscienza *subliminale* (2) è molto sviluppata, certi elementi di essa possono fare un'irruzione subitanea nel campo della coscienza ordinaria. É poichè il soggetto non ne indovina l'origine, essi rivestono per lui la forma di eccitamenti misteriosi, di inibizioni, di idee ossessionanti, ecc. « La psicologia e la religione sono d'accordo — scrive il James — nell'ammettere l'esistenza di forze esteriori alla coscienza chiara dell'individuo, le quali esercitano nell'indivdiuo un lavoro di redenzione.

(1) Cfr. *L'éxpérience religieuse*, trad francese, Alcan 1908, pp. 165-166; 197-198.

(2) La parola è del MYERS, psicologo americano, morto una diecina d'anni fa.

Ma, mentre per la psicologia tali forze sono le energie *incoscienti* e quindi immanenti, per la teologia, invece, esse sono le manifestazioni dirette e soprannaturali di un Dio trascendente (1). Così, questa dottrina psicologica del *subcosciente* è stata, non solo applicata allo studio di certi fenomeni religiosi (la conversione, l'estasi, ecc.), ma anche chiamata in aiuto a spiegarci l'origine della credenza religiosa o della religione. In ciò si distinguono proprio il James, fra gli altri, e molti modernisti. Secondo questi, a dimostrare l'esistenza di Dio, o meglio, a giustificare la credenza nel divino, bisona ricorrere al *testimonio della coscienza*. Tale giustificazione consiste in questo: La religione è una *manifestazione di vita*, un *fenomeno vitale*. Ogni manifestazione di vita scaturisce da un *bisogno interiore*, dal *bisogno del divino*, il quale (bisogno) ha il suo ultimo fondamento nell'*incosciente* umano, nella *subcoscienza*, nella struttura profonda della nostra vita, nel *principio segreto e profondo della vita* dal quale ogni vita emana. Da questo bisogno subcosciente la religione scaturisce in forma di un oscuro *sentimento* del divino. La *scienza* ha per oggetto il fenomeno visibile fuori di noi e i processi interiori della coscienza. Ma *al di là della scienza* esiste l'*Inconoscibile* dentro e fuori di noi. Di questo inconoscibile fa parte anche *Dio*, il quale è immanente nello spirito umano e si manifesta in un *oscuro* sentimento, quando l'uomo ha raggiunto un determinato grado di perfezione spirituale e morale. In questo sentimento la *realtà* divina è contenuta come *oggetto* e insieme come *Causa* di esso: qui l'uomo entra in mutuo

(1) JAMES: *op. cit.*, pp. 198-199 e 179.

rapporto con Dio. Più tardi la riflessione s'impadronisce di questo sentimentale bisogno di Dio e lo esprime per descriverlo o per spiegarlo nelle varie rappresentazioni o idee religiose e nelle proposizioni di fede. Ma ogni tentativo riflesso di spiegazione è sempre guidato dal sentimento, che serve di criterio istintivo e di principio selettivo, non altrimenti che, nell'animale, la tendenza innata alla propria conservazione e al proprio sviluppo determina la selezione del cibo corrispondente al fine (1). Mi sarebbe facile documentare ma non credo necessario. Lasciamo, invece, che parli l'Enciclica *Pascendi*: « La parte *positiva* (del modernismo filosofico) sta tutta nell'*immanenza vitale*... La religione, sia essa naturale o soprannaturale, deve ammettere una spiegazione ». Ebbene, tolta di mezzo, come insufficiente e superata — sta tutto qui, mi si permetta di insistere, il primo errore e la fonte degli altri errori del modernismo — la spiegazione tradizionale attinta fuori dell'uomo « resta che essa si cerchi nell'uomo stesso; e poichè la religione non è altro che una forma della vita, la spiegazione di essa dovrà ritrovarsi appunto nella vita dell'uomo. Di qui il principio della *immanenza religiosa*. Di qui l'affermazione dei modernisti che la prima mossa, per così dire, di ogni fenomeno vitale, quale si è detta essere altresì la religione, è sempre da ascrivere ad un qualche *bisogno*; i primordî poi... sono da assegnarsi ad un movimento del cuore, ad un

(1) Cfr.: GEORG WEINGÄRTNER: *Das Unterbewusstsein*. Untersuchung über die Werwendbarkeit dieses Begriffes in der Religionspsychologie, Mainz, Kirchheim, 1911, Cfr. pure: CHRISTIAN SCHREIBER: *Das Unterbewusstein*, in: *Philosoph. Jahrbuch*, 1911, IV H. B. XXIV, pp. 490 segg.

sentimento. Per queste ragioni, essendo Dio l'oggetto della religione, dobbiam conchiudere che la fede, inizio e fondamento di ogni religione, deve riporsi in un sentimento che nasca dal *bisogno della divinità*. Tale bisogno non sentendosi nell'uomo se non in determinate e acconce circostanze, non può di per sè appartenere al campo della scienza: ma giace da principio al disotto della coscienza medesima, o, come dicono con vocabolo tolto ad imprestito dalla moderna filosofia, nella *subcoscienza*, ove la sua radice rimane occulta e inconcepibile». — Continuate la lettura di questa «*magistrale esposizione e critica magnifica dei principii filosofici di tutto il modernismo*» — come ha chiamato l'Enciclica *Pascendi* un filosofo non sospetto di papismo, l'hegeliano G. Gentile (1) — e troverete che l'«*autore di essa* — dice ancora il Gentile — *ha visto fino in fondo e interpretato esattamente, da critico «emunctae naris», la dottrina giacente nelle esigenze filosofiche, teologiche, apologetiche... dell'indirizzo modernista.... e che le risposte che si sono fatte ad essa non hanno nessun valore scientifico*».

Così mi pare di aver mantenuto ciò che avevo promesso; di mostrare cioè, che il modernismo filosofico consiste essenzialmente in un duplice invertimento dei criteri cognoscitivi nel campo religioso. Sono state invertite le funzioni:

a) dell'oggetto e del soggetto della conoscenza;

b) della attività teorica e della attività pratica, pure nel campo della conoscenza. Resterebbe, forse, da

(1) *La Critica: Il modernismo e l'enciclica*, 20 maggio 1909, p. 113 — La sottolineatura è mia.

sviluppare ulteriormente questo secondo punto e dimostrare in qual modo nel modernismo l'attività teoretica funge veramente da pratica, da attività economica soprattutto, come ho dimostrato, spero, a sufficienza che la pratica ha ricevuto tutte le funzioni della teoretica. Ma quando s'è detto che i filosofi del modernismo accettano, in generale, la teoria economica in senso ampio del concetto e l'utilitarismo concettuale del prammatismo, secondo il quale le idee valgono se e in quanto sono utili all'azione, i lettori avranno quanto basti a comprendere che il modernismo accetta il valore puramente pratico della teoria, di ogni e qualunque teoria filosofica. Il modernismo è antiintellettualista. Se, l'idea di Dio si raggiunge, non già con la scienza e con i sillogismi, bensì mediante l'azione e l'esperienza; se la verità religiosa si deve cercare non attraverso la speculazione, ma attraverso l'azione; se la rivelazione del Cristo, come del resto ogni rivelazione naturale e soprannaturale, è « un problema offerto alla volontà e al cuore, non all'intelligenza; se il Vangelo è una forza, non una conoscenza » (1), si capisce che la scienza, la speculazione, l'intelligenza non possono avere valore alcuno che in quanto sono azione e aiutano e promuovono l'azione, l'unico e fondamentale organo della verità.

La Chiesa ha condannato il modernismo. I colpiti dalla condanna dissero che l'Enciclica *Pascendi Dominici gregis* era un tessuto di menzogne sul loro pensiero e sul loro atteggiamento, scritto da uomini imbevuti di una filosofia morta, in un linguaggio incomprensibile.

(1) Giorgio Tyrrel, *Medioevalismo*, trad. it., p. 95-103, Roma, Libr. ed. Romana, 1909.

« Ma — scrive uno che ieri aveva militato con ardenza giovanile nel drappello dei modernisti — lasciate passare il tempo, lasciate che la morte faccia un po' di silenzio... e il giudice di domani studiando più pacatamente l'Enciclica, sentirà ciò che in essa è affermazione perenne della Chiesa, difesa di alcune verità centrali, minacciate realmente » (1). E osserva che nell'Enciclica vi sono due punti che dobbiamo riconoscere utili a quello stesso approfondimento della vita e del pensiero religioso che era l'aspirazione iniziale di quel movimento di cattolici che fu poi — nel suo più confuso complesso — chiamato modernismo. Mi permetto di citare tutta una lunga pagina dello Scotti, dove i due punti accennati sono svolti ampiamente. « Il primo è di aver arrestato nel suo cammino un facile immanentismo, che — come lo hanno provato i fatti — sotto pretesto di ravvivare la coscienza religiosa, la vuotava di contenuto e tendeva a risolvere il cristianesimo in un monismo idealistico. L'Enciclica ha riaffermato in modo solenne il *dualismo realistico* che è l'essenza stessa, non del cattolicismo solo, ma del cristianesimo, e questa riaffermazione ci appare oggi tanto più necessaria in quanto la letteratura modernistica anonima venuta dopo l'Enciclica... ha dimostrato che le apprensioni non erano fantastiche... Il Papa pone, con la sua condanna, degli argini a questa fiumana... Se il valore della ricerca di Dio in noi attraverso il *metodo* dell'immanenza è insop-

(1) Tommaso Gallaratti-Scotti, *La vita di Antonio Fogazzaro*, Milano, Baldini-Castoldi, 1920 p. 489. È da notarsi che, ad onta di queste considerazioni, il Gallaratti-Scotti non ha evitato la messa all'Indice di questo suo libro.

primibile, è insopprimibile anche il valore dell'affermazione di un trascendente nella sua pienezza di oggettività senza cui la religione cristiana nella sua essenza svapora e si dissolve. Lo si chiami come si vuole, residuo di dualismo platonico o di intellettualismo scolastico: ma vi è alla stessa scaturigine del cristianesimo una opposizione che non si sopprime e che è l'esperienza fondamentale, primigenia, della religione di cui viviamo: opposizione dei termini Dio e uomo, spirito e materia, pensiero ed essere... che se questo è platonismo, è platonismo insuperabile, eterno come la parola di Gesù... Nessun credente può rimanere cristiano se non accetta in sè questa grande affermazione dualistica del mondo giudeo-cristiano-ellenico, che è anche la base granitica su cui poggia la nostra civiltà occidentale». La negazione idealistico-immanentistica delle grandi e fondamentali verità cristiane: « ecco il vero pericolo, e per i nostri giorni il più grave che la Chiesa ha veduto nella nuova filosofia o per lo meno nelle rapide soluzioni a cui la nuova filosofia aveva condotto molti. E la condanna è stata la difesa di un grande patrimonio, non solo religioso: del Cristianesimo; di un tesoro immenso di santità e di bellezza di cui fa parte la *Bibbia* e la *Divina Commedia*, — poemi di una fede viva di fronte alla quale la soluzione idealistico-monistica sta come l'Anti-Cristo» (1). Non è questo un vero inno alla grandezza dell'Enciclica *Pascendi*, e tanto più importante in quanto viene da un vecchio redattore di una rivista modernistica, *Il Rinnovamento*, e da un ardente seguace — in tempi lontani — di Romolo Murri? E del

(1) *Op. cit.*, p. 470-72.

Murri e di parecchi compagni sa, oggi, mettere a nudo la grande povertà spirituale. Parlando del convegno dei modernisti a Molveno, nel Trentino, scrive: « Tutte le gradazioni del modernismo erano rappresentate. Da Don Romolo Murri che in quel momento, preparandosi alla lotta politica, scolasticheggiava e radicaleggiava insieme, si andava fino all'autore delle *Lettere di un prete modernista*, il cui immanentismo toccava già le posizioni del monismo. Quel convegno serviva a mettere in luce, reciprocamente, la differenza e le debolezze di ciascuno, l'imprecisione di basi filosofiche e religiose, la diversità di idee e di linguaggio per cui una intesa sincera era quasi impossibile. Da una parte vi erano dei puri neo-hegeliani, degli idealisti in cui si dissolveva già il Cristianesimo, dall'altra v'era ancora la ben costrutta ortodossia di Murri. Ma il mistico Von Hügel sentiva che era una ortodossia senza base: « State bene attento — mi diceva camminando lungo le acque immobili — quell'uomo pare al sicuro nel suo scolasticismo rammodernato. Ma che un sassolino la tocchi al piede e la statua andrà in pezzi. Quell'ortodossia non è che forma. È una constatazione del suo intelletto, non è vita della sua anima » (1).

Si vuol dire con tutto questo che nella filosofia del modernismo sia tutto condannevole, che non ci sia nulla di buono? Quando mai non s'è trovato nelle correnti dottrinali erronee frammenti o filoni di verità? Chi può negare che vi fosse in pochi o in molti degli aderenti al movimento modernistico « un'ansia religiosa sincera, una domanda di soluzione di problemi

(1) *Op. cit.*, p 482.

posta da uomini che venivano dal secolo verso la Chiesa, un'aspirazione e un travaglio di spiriti,, non nato da curiosità e da superbia?» Chi non sente nella ricerca di Dio dentro di noi un'accettazione dell'invito di S. Agostino: « Noli foras ire, sed in te ipsum redi: in interiore homine abitat veritas?» E il metodo di Pascal — così in armonia con quello di S. Agostino — di rintracciare il divino nelle intimità radici della coscienza, cioè nel sentimento, che per lui è la radice della vita e la sorgente di ogni istintiva certezza, perchè nella interiorità profonda dell'anima, nei penetrali più sensibili dello spirito dove ha la sua vita forte e delicata il sentimento morale, parla direttamente Iddio, non è in fondo la via alla verità che ci addita con grandi parole la *Imitazione di Cristo*?

« Beata anima, quae Dominum in se loquentem audit; et de ore eius consolationis verbum accipit.

« Beatae aures, quae venas divini susurri suscipiunt, et de mundi huius sussurrationibus nihil advertunt.

« Beate plane aures, quae non vocem foris sonantem, sed intus auscultant veritatem docentem» (1).

E che l'uomo possa conquistare la verità anche con l'azione buona, cioè colla volontà attuosa che segua le ispirazioni, gli impulsi al bene e al bene tutto sacrifichi, è, anche questa, una bella dottrina dell'apologetica integrale. Nei *Soliloquî*, dice a Dio S.Agostino: « Se devo cercarti colla fede, dammi fede, se colla virtù dammi virtù, se colla scienza dammi scienza». Tutte e tre queste ali ci sono necessarie perchè l'anima possa compiere il suo volo a Dio, alla Verità; e la virtù, cioè la

(1) *Libro terzo*, Cap. I, vers. 2-4.

purezza di cuore, la rettitudine di spirito, è, noi sappiamo bene, la condizione morale assolutamente necessaria perchè l'anima aderisca alla Verità religiosa-morale così della fede come della scienza. In quel bellissimo e sempre vivo libro che è *La Philosophie du Credo* del P. Gratry, un lettore attento troverà molte e forti pagine che mettono in luce il valore dell'azione per la conquista del vero. Ne cito una delle più belle. Il Discepolo, un uomo che non ha fede, ma la cerca, domanda al Maestro: « *Qu'ai-je à faire d'abord?* » Il Maestro risponde: « Le voici. Commencez par être humble de coeur. Comprenez bien que vous n'êtes pas l'homme que Dieu veut, l'homme vrai, tel que Dieu la conçoit, tel que vous-même le concevez quand, dans les heures lucides, votre idéal vient planer sur votre âme. Qu' avez-vous fait de la vie jusqu'ici? — Ou sont vos titres d'adoption divine? Êtes-vous enfant de Dieu en oeuvres et en pensées? — Non — Eh bien! pleurez votre vie profanée, vaine et stérile; pleurez, et dans la première larme, vous trouverez Dieu ». — E all'obiezione del discepolo se non sia meglio andar a Dio colla ragione che colle lacrime, e che, d'altra parte la sana filosofia, da Platone a Fénélon, attraverso S. Agostino, S. Anselmo, S. Tommaso e Descartes, insegna ad assurgere a Dio considerando la imperfezione, la debolezza e la limitatezza del nostro spirito, che pur tende all'infinito, e che quindi, l'infinito, per ragioni di contrasti deve esistere, il Gratry osserva: « En bien! les humbles, les petits, les ignorants, font la même chose, sans le savoir, sans raisonnement articulé, et l'excutent, au fond de l'âme, par le coer et la volonté, quand ils se tournent vers la lumiére divine, que Dieu

présent à tous. Dans le contraste nécessaire que sent toute âme, sous toute émotion de la vie, entre elle-meme et Dieu toujours présent, l'âme se voit misérable, egoïste et perserve, en face de l'infimment bon qui la pénètre, et, du même coup, elle atteint Dieu par l'acte même qui lui fait déplorer sa misére. Cet acte, qui est le procédé fondamental de la vie religieuse et morale, qui atteint Dieu surtout par le coeur et la volonté, est cet acte de foi naturelle dont saint Augustin dit: « L'acte de foi est la rayon prémier né du coeur »: *Fides, primogenita cordis nostri* » (1). La volontà buona, il cuore anelante e puro guidano tante anime a Dio e le attaccano strettamente a Lui in un abbraccio di adesione perfetta. L'aver studiato e fatto risaltare l'opera della volontà, dell'azione, del sentimento nell'accettazione, da parte dell'uomo, della verità religioso-morale, l'aver fatto valere S. Agostino e il Kant della *Ragione pratica* accanto a S. Tommaso, il metodo di Pascal e le ragioni del cuore e della volontà come integrativo del metodo speculativo e delle ragioni della ragione, ecco uno dei meriti dei fautori del *metodo di immanenza* e della filosofia dell'azione; come averne fatto l'argomento esclusivo o principale della verità, mettendo in grave sicuro pericolo l'oggettività di essa, che non può essere data e attestata relativamente che dalla ragione, è il torto, è l'errore fondamentale delle correnti modernistiche. E noi, in nome della ragione, inneggiamo alla condanna di esse.

(1) *La philosopie du Credo*, Paris, 1918, pp. 9-11.

III

In difesa della ragione

La più eloquente apologia della Chiesa è la sua storia. Intendere la sua storia nella lettera e nello spirito è intendere la Verità; narrare la sua storia con animo puro da passioni e da preconcetti è spiegare, alle menti atte a riceverla, la Verità.

Io qui mi propongo un còmpito modestissimo: illustrare due episodi storici, per mostrare che il conflitto tra scienza e fede, tra Chiesa e ragione, è una favola dettata dalla ignoranza o dalla passione. Sono brevi appunti storico-filosofici, non teologici, quantunque con la teologia abbiano una strettissima relazione.

1. *Il Tradizionalismo.*

La sacra Congregazione dell'Indice, con decreto dell'11 giugno 1855 invitava *Agostino Bonnetty* (1) a sottoscrivere a quattro proposizioni, delle quali ecco le tre prime:

(1) Agostino Bonnety nacque ad Entrevause nella Francia nel 1788. Nel 1830 fondò la rivista *Annales de philosophie chrétienne*, che vive ancora ed è l'organo delle dottrine di Laberthonnière, di Blondel e dei principali difensori della filosofia dell'azione e del metodo dell'immanenza. Sottoscrisse alle proposizioni dell'Indice; morì nel 1879.

I. - *Sebbene la fede sia sopra la ragione*, tuttavia nessuna vera dissensione, nessun dissidio può aver luogo tra le due, poichè l'una e l'altra provengono dall'unica e identica fonte di verità, Dio ottimo massimo, e perciò si rendono servizio vicendevole.

II. - Il raziocinio può dimostrare *con certezza* l'esistenza di Dio, la spiritualità dell'anima, la libertà dell'uomo. La fede è posteriore alla Rivelazione e non si può quindi convenientemente addurre come prova dell'esistenza di Dio contro l'ateo e della spiritualità e libertà dell'anima razionale, contro i naturalisti e i fatalisti.

III. - *L'uso della ragione precede la fede*, e conduce l'uomo ad essa mediante la rivelazione e la grazia (1).

In queste proposizioni è formulata la condanna definitiva del *tradizionalismo* e del fideismo tradizionalistico, cioè di quel moto prevalentemente apologetico di pensiero, che, iniziato dal *Huet* (2), fu poi ripreso, con notevoli modificazioni e ampliamenti, dal *De Bonald* (3) e dal *Lammenais* (4) e continuò, rimaneggiato e in parte

(1) DENZINGER: *Enchiridion Symbolorum*, ecc., nn. 1649, 1650, 1651.

(2) Fu vescovo di Aurancles. Nacque a Caen e morì a Parigi (1620-1721). È il rappresentante classico del fideismo, che svolse principalmente nell'opera *De imbecillitate mentis humanae* (1722).

(3) È questi il vero fondatore della scuola tradizionalistica. Nacque e morì a Milleau (1754-1840). La sua opera principale è: *Recherches philosophiques sur les premiers objets des connaissances morales* (1818).

(4) Nato a Saint-Malo e morto a Parigi (1782-1854). Le idee che qui esporremo a suo riguardo si trovano quasi tutte nella sua

corretto, nelle opere del *Bautain* (1), del *Ventura*, dell'*Ubaghs* e del *Bonnetty*. Esso mirava ad uno scopo unico: a fondare, svolgere e mettere a servizio della difesa della rivelazione una dottrina e un metodo nuovi o rinnovati, per far fronte agli sforzi aggressivi e compatti del razionalismo miranti a togliere ogni base alla fede, dimostrando la inconciliabilità della rivelazione con la scienza. Occorre dirlo? Il fine dei tradizionalisti era ottimo; sincero e vivo era in essi l'amore della verità e della Chiesa; tanto più vivo l'amore della Chiesa quanto più forti erano gli assalti, che la dottrina trionfante intorno a loro faceva contro i fondamenti stessi della Chiesa. La dottrina trionfante era il *razionalismo* individualistico col suo dogma fondamentale della indipendenza naturale dell'uomo da ogni autorità e da ogni tradizione dottrinale. Rousseau aveva insegnato — e la sua idea era penetrata in tutti gli strati sociali — che l'individuo basta a sè stesso, così dal punto di vista intellettuale come da quello morale. Bisogna — disse — riaffermare la natura, bisogna ridare all'individuo la sua piena libertà e rimetterlo nei suoi diritti di indipendenza assoluta della ragione di fronte ad ogni

opera più celebre: *Essai sur l'indifférence en matière de religion* (1817).

(1) BAUTAIN nato a Parigi il 1726 e morto a Parigi nel 1867, conosciuto specialmente per l'opera *La philosophie du Christianisme*, dovette sottoscrivere nel 1840, invitato da Roma, parecchie proposizioni relative ai rapporti tra *fede* e *ragione*, simili a quelle a cui sottoscrisse il Bonnetty. Il P. Ventura diffuse in Italia i principi del tradizionalismo francese. Nacque a Palermo nel 1792; morì a Versailles nel 1861. — UBAGHS (1800-1876) belga, insegnò lungo tempo all'Università di Lovanio, professando una specie di ontologismo.

autorità: intellettuale, religiosa e morale. La Rivoluzione si assume il còmpito di dar vita a quell'ideale, di incarnarlo in un nuovo ordine di cose. Isolò l'uomo, lo contrappose a Dio, lo fece Dio. Rinnegò il passato, tutto il passato: nella distruzione di ciò che fu, volle che il presente solo mettesse le basi del nuovo avvenire. E proclamò una guerra senza tregua contro quella istituzione che insegnava, ammoniva e puniva in nome di Dio, e in nome di Dio poneva limiti e dava norme alla ragione individuale: la Chiesa. Si voleva lo sfasciamento di ogni ordine umano e divino, in nome della ragione: tutto in nome della ragione. Rousseau, dal principio astratto e aprioristico dell'assoluta libertà individuale, seguendo il metodo deduttivo inaugurato dal Cartesio, e, per la dottrina del diritto naturale, dal Grozio, aveva concluso con un grido di « abbasso! » contro tutto che aveva formato fino allora la struttura organica del consorzio civile: l'autorità, le leggi, il diritto positivo, la società; la Rivoluzione con tutti i suoi orrori non fu che l'aspetto pratico di quelle dottrine. Chi voleva correre al riparo del vecchio ordine, chi voleva iniziare una controrivoluzione, doveva, anzi tutto, prender d'assalto la filosofia di Rousseau nel suo principio fondamentale stesso e dimostrarla in opposizione stridente con la vera natura concreta dell'uomo. Bisognava, cioè, far conscia la ragione individuale della propria limitatezza, bisognava dire all'uomo che la vita del presente ha molte delle sue condizioni nel passato, e che, perciò, rinunziare all'autorità della tradizione e al tesoro delle esperienze accumulate attraverso i secoli nella società e per la società religiosa e civile, era un diminuirsi, un ridiventar barbari, un togliere gran parte del terreno di

sotto ai piedi, un cadere nell'arbitrio più sconfinato e nella dissoluzione.

Da queste giustissime e nobili preoccupazioni nacque la violenta reazione del tradizionalismo; la quale, pur troppo, come ogni reazione incomposta, cadde nell'opposto errore, nella esagerazione dei diritti dell'autorità e della fede a scapito di quelli della ragione. Si era divinizzata la ragione individuale, e il tradizionalismo disse: Umiliamo la ragione! Si era ripudiata la tradizione, e De Bonald coi suoi seguaci disse: Mostriamo che l'uomo, tutto l'uomo è figlio della tradizione, che nella tradizione *soltanto* trova l'*ubi consistam* della sua vita intellettuale e morale. E fu messa la fede al posto della ragione. Scrive il *De Bonald*: Bisogna cominciare dal *credere* qualche cosa se qualche cosa si vuol sapere; sapere, nelle cose morali, è credere ciò che non si può percepire col senso; come nelle cose fisiche, sapere è vedere e toccare. Bisogna credere sulla fede del genere umano le verità universali e necessarie alla conservazione della società, come si credono sulla testimonianza di alcuni uomini le verità particolari utili alla esistenza individuale. Ripugna che la certezza infallibile delle verità fondamentali al vivere sociale sia stata affidata a un essere così debole, così effimero com'è l'uomo nei limiti della sua ragione individuale. L'uomo deve tutte le verità alla vita sociale, e la società le deve tutte a Dio, alla rivelazione divina fatta ai primi progenitori e da questi trasmessa a noi per mezzo della tradizione (1). È passata alla storia

(1) *Recherches philosophiques*, passim; spec. pp. 62, 68-69.

della filosofia la sua dottrina dei rapporti tra pensiero e parola fatta valere come argomento principale del suo tradizionalismo. L'uomo — egli dice — ha bisogno di segni o di parole così per pensare come per parlare, il che vuol dire che egli *pensa la sua parola prima di parlare il suo pensiero*. Da ciò segue che l'uomo non ha potuto inventare i segni, poichè egli non può inventare senza pensare, nè pensare senza segni...; è forza quindi ricorrere a un essere altro dall'uomo — per spiegare l'arte di parlare il proprio pensiero, che è proprietà esclusiva di tutti gli uomini (1). In altre parole: il linguaggio è necessario all'esercizio del pensiero umano, e, poichè l'uomo non l'ha potuto inventare, bisogna ammettere una rivelazione primitiva che abbia dato all'uomo col linguaggio i pensieri, ossia le verità che il linguaggio esprime.

La tradizione sociale sarebbe, quindi, la voce di Dio primo educatore dell'uomo e l'eredità che le generazioni trasmettono l'una all'altra nel linguaggio. Dice altrove: « Chi avrebbe conosciuto la prima verità dell'ordine morale, l'esistenza di Dio, se Dio stesso non l'avesse rivelata all'uomo e se la società non l'avesse trasmessa ai suoi figli di generazione in generazione? » (2). Le verità generali, fondamentali, non si dimostrano; di fronte ad esse non è da filosofo sollevare il dubbio cartesiano; bisogna dire: « credo ». Senza questo previo atto di fede non v'è più base per la scienza,

(1) *Législation primitive*, I, cap. 2, p. 29.

(2) *Sur un dernier ouvrage du M. l'abbé de la Mennais* in appendice alle *Opere* del LAMENNAIS. Bruxelles, Demeugeat et Goodmann, 1829, I, p. 646.

credo che Dio è cogito che io sono

non più principii per le umane conoscenze, non si trova più un punto fisso al quale attaccare il primo anello della catena delle verità, non un criterio per distinguere il vero dal falso (1).

Potrei continuare le citazioni, ma inutilmente. Da tutte le pagine del geniale apologista esce una duplice conclusione, che io riassumo in due parole: Il *motivo* ultimo delle credenze che formano il nerbo della vita sociale è *l'autorità della Rivelazione divina*, la *regola* che ne determina l'oggetto è *la tradizione*.

Il *Lamennais* segue fedelmente il De Bonald e lo compie, formulando più chiaramente di lui il criterio tradizionalistico-pratico della verità: *la ragione universale* o il sentimento generale del genere umano. Anch'egli scrive: « Il fondamento della certezza non è in noi; dobbiamo quindi cominciare con la fede; prima di poter dire ragionevolmente: *io sono* (*je suis* del Descartes) bisogna dire: *io credo che Dio è*. Non solo l'uomo, ma tutte le intelligenze finite cominciano necessariamente colla fede che è il fondamento della loro ragione. La ragione generale degli uomini, o la ragione umana, è, dunque, la regola della ragione particolare di ogni uomo, come la ragione di Dio primitivamente manifestata, è il principio e la base della ragione umana» (2). Più tardi egli andò più in là: incarnò il sentimento universale, la ragione umana, nell'autorità infallibile del Papa e affermò che la vita stessa delle nazioni ha la sua fonte nel potere pontificio; il

(1) Cfr.: *Recherches philosophiques*, pp. 62, 68-69. Bruxelles, 1845.
(2) *Défense de l'essai sur l'indifférence*, Oeuvres complètes T. 8. I, cap. 8, p. 480; cap. 10, pp. 489-490.

Papa infallibile diventava il giudice supremo delle intelligenze, anche nell'ordine naturale.

Come si vede il tradizionalismo del De Bonald del Lamennais, non è, in fondo, che il fideismo con l'aggiunta della ragione generale come criterio di verità. Soltanto sulla testimonianza degli uomini noi sappiamo che certe verità sono universali; soltanto sulla testimonianza di Dio sappiamo che sono vere. Senza la fede non vi può essere nè scoperta, nè dimostrazione della verità.

Più mitigati — e la loro dottrina passa sotto il nome di tradizionalismo *moderato*, sono il Bautain, il Bonnetty, l'Ubaghs e il nostro Ventura. Non che rifiutino il principio del tradizionalismo della prima maniera anch'essi affermano che la ragione individuale è impotente a formarsi una certezza sull'esistenza di Dio sulle verità della legge morale e della immortalità dell'anima: di queste verità, anche per loro, l'organo è la divina rivelazione incorporata nella tradizione sociale. Ma al principio così enunciato fanno una riserva, ed è questa: sebbene la ragione sia incapace di *scoprire* le verità dell'ordine morale, religioso e sociale, tuttavia quando essa,, mediante la fede, le ha fatte sue, è capace di compiere e di comprenderne *la dimostrazione* razionale. La riserva, com'è facile vedere, è un compromesso tutt'altro che felice e sostenibile. Dice bene il Mercier: « Che *scopra* o *dimostri*, che *apprenda* per la prima volta o che *riapprenda*, lo spirito mette in uso la *stessa* facoltà e si serve di un processo della *medesima* natura » (1). La questione è tutta qui

(1) *Critériologie*, p. 157.

i nostri concetti valgono o non valgono? Le relazioni che lo spirito scopre tra essi sono o non sono conoscenze valide? E scoprire relazioni tra concetti *non è scoprire la verità? Dimostrare*, nell'ordine naturale, è *scoprire*: per la ragione, una verità non è tale se non quando è dimostrata, e in forza della dimostrazione. La distinzione fra tradizionalismo esagerato e tradizionalismo moderato è puramente storica: filosoficamente le due dottrine si equivalgono.

Non è scopo di queste pagine far rilevare la parte di verità che richiude il tradizionalismo e che da' suoi fautori fu messa in luce con limpidezza di esposizione e con procedimento logico mirabili: io insisto sul fatto che la chiesa l'ha colpito a varie riprese co' suoi decreti di condanna, e lascio che dal fatto si sprigionino delle considerazioni di somma importanza.

Si pensi: per il tradizionalismo, o fideismo tradizionalistico, la Rivelazione naturale e la Chiesa, che della tradizione delle verità rivelate è nel pensiero di tutti i tradizionalisti l'interprete autorevole, la fonte più pura, l'incarnazione più autentica — come dice P. Semeria, l'unica autentica incarnazione —; la Rivelazione e la Chiesa sono la base di ogni certezza razionale: chi, anche nell'ordine naturale, se ne stacca, chi non la accetta, vaga nel dubbio e nell'incertezza irrimediabili e uccide di inedia e di disperazione la ragione, privandola di ogni sostegno e d'ogni alimento di verità certa. Per il tradizionalismo è, non solo empietà, ma follia la lotta della ragione petulante e caparbia contro la fede: chi non crede non ragiona, chi non crede non vive la vita razionale: è folle. Si pensi che in nome della ragione la filosofia dominante condannava la Chiesa e

al posto di Dio metteva la Dea ragione, e si capirà tutto il significato della condanna, da parte della Chiesa, del tradizionalismo che pur faceva della Chiesa la sovrana delle intelligenze. Gli è perchè alla base della tesi tradizionalistico-fideista, come della tesi razionalistico-individualista stava un errore identico: la convinzione che tra ragione e fede vi fosse conflitto. Per togliere il conflitto il razionalismo eliminava la fede, il tradizionalismo eliminava la ragione. Poichè è davvero un eliminarla il negarle il diritto di scoprire o di raggiungere con certezza la verità.

La Chiesa non accettò la proferta dei tradizionalisti anzi la colpì di condanna. E negò il conflitto, ed affermò i diritti della ragione, della sua pretesa avversaria e nemica; mise la ragione a base della fede, le verità di ragione come preambolo alle verità di fede; dichiarò ragione e fede ministre di una sola Verità, sorelle abbracciate l'una all'altra nella più stretta e divina armonia. Consacrava, con ciò, e riassumeva, — in un secolo di lotta di tutte le forze avversarie coalizzate, sotto il magnifico nome di « scienza », contro di Lei — quella stessa fiducia piena nella ragione e ne' suoi procedimenti, che aveva ispirato i Padri e i grandi della Scolastica a elaborare al lume dell'intelligenza i più vasti sistemi di armonia del divino con l'umano che siano mai esistiti.

Nelle proposizioni sottoscritte dal Bonnetty riecheggiano le parole di S. Agostino: « *Absit ut hoc in nobis Deus oderit, in quo nos reliquis animantibus excellentiores creavit. Absit ut ideo credamus, ne rationem accipiamus sive quaeramus; cum etiam credere non pos-*

semus, nisi rationales animas haberemus (1). Riecheggiano le parole di S. Tommaso: « *Ea quae subsunt fidei aliquis non crederet nisi videret ea esse credenda* » e tutta la filosofia scolastica. Il Concilio Vaticano, come è noto, dichiarò dogmatica la dottrina ora enunciata dei rapporti tra fede e ragione quanto alla cognizione di Dio: Si quis dixerit Deum unum et verum, creatorem et Dominum nostrum, per ea quae facta sunt, naturali rationis humanae lumine certo cognosci non posse a. s. ». Era la definitiva sanzione dei diritti dell'intelligenza nell'ordine naturale.

2. *L'intuizionismo.*

« Ciò che è in causa all'ora attuale sono i diritti della ragione umana. Si vuol confiscarli in nome dei dati della intuizione; e l'edificio delle credenze religiose e morali ne è scosso alla base » (2). Anche l'intuizionismo, al pari del fideismo tradizionalistico, è il frutto di una reazione violenta contro dottrine deleterie per l'uomo e per la società. Rappresenta la reazione al positivismo e al fenomenismo. Augusto Comte, ampliò, svolse e raccolse in sistema e fece passare sotto il nome di positivismo vecchie e nuove dottrine che negavano ogni conoscenza del trascendente e limitavano la capacità conoscitiva umana al puro fatto d'esperienza, ai dati del senso

(1) *Ep. 120 ad Consent, 33.*

(2) CLODIUS PIAT: *Insuffisance des philosophies de l'intuition*, Paris, Plon-Nourrit ed., 1908, *préface*. Prendo quest'occasione per raccomandare caldamente quest'opera del dotto professore dell'Istituto cattolico di Parigi.

e alla loro coordinazione secondo leggi fisse sprigionantesi dai fatti stessi. *Verum-factum*! La scienza è e dev'essere positiva. La natura degli esseri, le cause e i fini sono fuori dell'àmbito dell'esperienza, sono incontrollabili e quindi inesistenti per noi, perchè inconoscibili: sono entità *metafisiche*, cioè fantasticherie. « Tutti i ben pensanti — egli scrive — riconoscono oggi che i nostri studi reali (della realtà) sono strettamente circoscritti all'anatisi dei fenomeni per scoprire le loro leggi effettive, cioè le loro relazioni costanti di successione e di somiglianza, e non possono realmente riferirsi alla loro natura intima alla loro causa efficiente prima e finale, nè al loro modo essenziale di produzione » ( ). E nella classificazione delle scienze non trovò un posto per la metafisica, cioè per la scienza filosofica che ha per oggetto i principii supremi dell'essere. Noi non conosciamo che i fenomeni, le apparenze, il relativo; ecco il fenomenalismo, sempre congiunto col positivismo. Tutta la verità raggiungibile dall'uomo mediante il suo potere conoscitivo è la verità di ciò che si vede e si tocca o si inferisce immediatamente da ciò che è percepito dal senso: *verum-factum*, cioè il fatto sensibile e la sua legge fisica; il resto è di dominio dell'illusione e della fantasia, o, certo, non è verità di conoscenza. E Dio? La scienza non lo trova: la scienza non conosce che la natura. E l'anima? l'anima immortale e libera? La scienza non ne sa nulla; non ha mai trovato nelle sue esperienze ciò che si dice sostanza, e meno che meno una sostanza spirituale, libera, immortale. Non sono oggetto del sapere scien-

(1) *Cours de philosophie positive*, c. I, lez. 28.

tifico, cioè del sapere di laboratorio, che è l'unico sapere. Noi non potremo mai conoscere se oggetti simili esistono, dice lo scetticismo; anche se si provasse in qualche modo che esistono, noi non potremo conoscerli, dice l'agnosticismo e — si concluse — se non possiamo conoscerli,, com'è possibile affermarne l'esistenza? Fu questa la dottrina che, anche da noi, s'impose per decenni e decenni alle menti nei nomi ben noti di un Cattaneo, di un Ferrari, del Siciliani, del Villari, dell'Ardigò, del Morselli, per non citare che i maggiori, e regnò sovrana nelle Università e nelle riviste, cioè negli organi principali del pensiero.

Probabilmente il positivismo non avrebbe avuto il successo che ebbe nella imposizione del suo dogma della negazione del trascendente, se, parallela ad esso, non fosse giunta alla stessa conclusione negativa un'altra dottrina più profonda e più critica: il *Kantismo*. Anche per Kant e per tutti i criticisti la conoscenza umana è limitata agli oggetti che si svolgono nello spazio e nel tempo; la cosa in sè — il *noumenon* — la sostanza, in genere, l'anima, Dio, sono affatto inaccessibili al pensiero speculativo, alla ragione teoretica o *pura*, come la chiama Kant. La scienza è il risultato dell'unione delle forme *a priori* — categorie soggettive — con le impressioni sensibili: ciò che non è sensibile non può essere, quindi, materia di conoscenza. Anche per lui la metafisica è impossibile: a dimostrarlo egli consacrò, di fatto se non nell'intenzione, la principale delle sue opere: la *Critica della ragion pura*. Senza la *Critica* di Kant il positivismo sarebbe stato ucciso presto dalla propria superficialità stessa: fu Kant solo a dare una base critica poderosa al *fenomenismo*.

Ed ecco l'uomo serrato nella cerchia di ferro dei fatti; le domande eterne dell'anima: donde vengo? che sono? perchè sono? dove vado? non solo attendono invano una risposta, ma vengono cacciate nel regno del sogno e dell'illusione: nell'irrazionale. Nella sua celebrazione della limitatezza dell'uomo al puro fenomeno il positivsimo non trovò che scarse e fiacche opposizioni: da noi come dappertutto un po'; il giobertianismo, il rosminianismo e l'hegelismo, assertori energici dei diritti della ragione e della sua capacità essenziale dei principî ultimi, non ebbero fortuna. La filosofia scolastica, non ostante la più o meno maschia vigorìa dei suoi rappresentanti migliori — tutti italiani: Liberatore, Tapparelli, ecc. — non s'era ancora costituita sopra una ampia base di scienza positiva a mostrare col fatto che la conoscenza scientifica, bene intesa, va a sboccare e, per così dire, a ricevere forma eterna di verità nella conoscenza filosofica. Perciò tutte le sue opposizioni al fenomenismo riuscirono pressochè vane. E un gelo di morte spirituale penetrò e si diffuse nelle anime, che dimenticarono per un momento — per un lungo momento! — la loro capacità dell'infinito e non sentirono la malìa dell'eterno. La reazione non poteva essere lontana e doveva essere violenta, poichè troppo a lungo si erano compresse le frementi profonde insaziate energie dello spirito. A forza di affermare che per noi non esistono che fenomeni, apparenze, i filosofi cominciarono a risentire la sete dell'Assoluto e si misero affannosamente alla ricerca di un mezzo per raggiungerlo, di uno spiraglio verso di esso: almeno uno spiraglio! E poichè la ragione umana era stata dichiarata impotente alla bisogna — « dopo Kant chi ha più fiducia nella

ragione speculativa?» si diceva — l'uomo ricercò in sè stesso altre energie che lo portassero all'Inconoscibile e gli aprissero, finalmente, le porte del mistero. E si ricorse alla fede religiosa, alla vita morale, al sentimento. Si trovò in certi indirizzi filosofici un punto d'appoggio.

La filosofia tedesca del Romanticismo e la nuovissima filosofia francese, « la philosophie nouvelle » offersero una via, altra da quella della ragione caduta in discredito, per giungere all'Assoluto, alle verità metafisiche riguardanti specialmente l'anima e Dio. Queste correnti filosofiche erano nate o rinate esse stesse dalla nostalgia del divino. Emmanuele Kant aveva insegnato a indurre l'esistenza di Dio, la libertà e l'immortalità dell'anima dalla voce categorica del dovere morale che parla in ogni uomo; non più alla ragione *teoretica* ma a quella pratica era riserbata la liberazione dell'uomo dai limiti del relativo e del contingente: il « tu devi » apre all'uomo i cieli dell'Assoluto. Lo Schleiermacher — il filosofo, per me, del vero modernismo religioso — dopo aver concluso la sua teoria della conoscenza con l'affermazione che il concetto di Dio non corrisponde ad alcuno dei concetti più elevati ai quali possa assorgere la mente umana, insegnò che il *senso* dell'Infinito è la base unica, incrollabile e inattaccabile di tutte le verità teologiche, e la fede in Lui il presupposto necessario di ogni conoscenza. La filosofia dell'azione in Francia, il prammatismo in Inghilterra e in America ammettevano, e ammettono, che noi abbiamo o una intuizione concreta e progressiva dell'infinito, o una intuizione sorda, una specie di sensibilità profonda preparata nella subcoscienza da impulsi vaghi, da sentimenti imprecisi,

senza oggetto ben determinato, da credenze irrazionali, da ispirazioni istintive; o, ancora, una intuizione che è slancio vitale che rompe le dighe dei concetti e si getta nell'interno delle cose; o un contatto misterioso con qualche cosa che è al di là dei fenomeni ed è la ragione ed il fondamento di tutte le verità metafisiche e morali. Chi non ha sentito parlare del James, di Blondel, di A. Sabatier, del Bergson? Che cos'è l'intuizione? « Si chiama intuizione — come s'è accennato — quella specie di *simpatia intellettuale* per cui ci si trasporta nell'interno d'un oggetto, per coincidere con ciò che ha di unico e per conseguenza d'inesprimibile», di assoluto (1). La vecchia metafisica lavorava con concetti per cogliere la realtà: ebbene, i concetti non sono che dei *simboli*, non possono darci che la superficie, non il nucleo intimo del reale. Bisogna abbandonare i concetti, le pretese copie dell'oggetto, e accostarsi più che si può all'originale, approfondirne la vita e, con una specie di « *auscultazione intellettuale* » sentirne palpitare l'anima (delle cose): questa è la vera metafisica (2). Per rapporto alla religione scrive a Sabatier: « Dio non è un fenomeno che si possa osservare fuori di sè, nè una verità dimostrabile per ragionamento logico. Chi non lo sente nel cuore, non lo troverà mai di fuori... Noi non acquistiamo mai coscienza della nostra pietà, senza che, nel momento che ci sentiamo religiosamente commossi, noi percepiamo in questa stessa emozione, più o meno oscuramente l'oggetto e la causa della religione, cioè Dio » (3).

(1) BERGSON: *La filosofia dell'intuizione*, trad. Papini, Carabba, Lanciano, 1909, p. 17

(2) *Ibidem, op. cit.*, p. 17.

(3) Cito dal PIAT: *op. cit.*, p. 4.

È, come si vede, la celebrazione e la elevazione sul trono della ragione di tutte le forze istintive che si agitano in noi. In queste si voleva dare all'uomo un'ala che lo portasse al di là del mondo apparente. Era un'illusione! L'illusione della reazione del sentimento e dell'immediato che rivendicavano clamorosamente il posto che loro spetta nella vita dello spirito, e che era stato negato dalla pura ragione onnipossente dei grandi sistemi di Cartesio e di Spinoza, di Fichte, Schelling, Hegel, e dalle esigenze della scienza positiva e del positivismo, che tramontava nell'agnosticismo più squallido. La ragione — si cominciò a dire — nel suo processo logico, e mediante il processo logico, in cui i concetti sono legati a concetti, come in una catena anello ad anello, sperava di cogliere il processo e l'intima essenza dinamica della realtà umana e divina, e non ci seppe dare, dopo di aver elevato superbamente costruzioni su costruzioni, che la negazione dell'uomo e quella di Dio; un uomo che non è nulla fuori di Dio, un Dio che non è nulla fuori dell'uomo; e l'uomo e Dio come creazioni di un soggetto che non è nè uomo nè Dio ed è insieme uomo e Dio. Ma l'uomo vuol *essere*, e vuole che *sia* Dio, e siano distinti oggettivi, reali, di una realtà che il soggetto coglie e non crea. Se la logica la ragione ragionante, mi conduce coi suoi impeccabili sillogismi a catena alla negazione della realtà che mi sta davanti come un enigma, perchè non ci affidiamo al palpito profondo, alla visione immediata con cui l'anima coglie sè e in sè il palpito delle cose e di Dio? La scienza non trova che fenomeni; l'osservazione e l'esperimento non mi danno che apparenze: perchè? Perchè sono le attività superficiali, esteriori dell'*io*: solo le atti-

vità profonda dell'io mi daranno la realtà profonda oggettiva, il noumeno. Ma togliete all'uomo l'unica forza oggettiva che possiede e lo rinchiuderete sempre più in sè stesso. Togliete all'uomo il diritto di passare dal dato a ciò che non l'è e non potrete uscir mai dal soggetto. Negata la legittimità e la validità delle inferenze razionali, del pensiero logico, nessuna scienza, nessuna morale e nessuna filosofia potrà mai costituirsi: è il completo nichilismo del sapere. — Ogni sapere, per rudimentale che sia, suppone una certezza oggettiva, l'organo della quale non è che la ragione. Di fronte a tutte le aspirazioni, a tutti gli slanci vitali, a tutte le voci del sentimento, sorge e sorgerà sempre una domanda angosciosa, un dubbio invincibile: « chi mi assicura che ciò che desidero negli slanci dell'anima e sento nella mia volontà del bene e dell'eterno, non è un'illusione, una creazione fantastica e sentimentale del mio istinto di grandezza e di vita? L'Assoluto postulato dal dovere morale esiste? Il sommo bene a cui anela il mio sentimento, esiste? E che cos'è?» — Così pensano, così scrivono oggi, i rappresentanti più autorevoli della speculazione filosofica, dal Varisco all'Aliotta. Tutti si levano in difesa della ragione. Che l'intuizione sentimentale, che l'intuizione morale abbiano le loro brave ragioni da far valere ammette anche la filosofia della ragione ragionante, ma essa vuole che quelle ragioni si facciano valere sotto forma di ragioni. Dev'essere la ragione a giudicare della legittimità delle esigenze del cuore e degli impulsi relativi.

Varisco Aliotta

Con l'intuizione si voleva liberarsi dall'agnosticismo, si voleva smentire l'*ignoramus et ignorabimus*, si voleva penetrare il mistero; le *nuove vie* dove-

vano condurre alla verità e a Dio, e, invece, in fondo alle *vie nuove* dell'intuizione, l'uomo trovò un *agnosticismo* più disperato, un mistero più impenetrabile. Messo il sentimento, affatto soggettivo, al posto della ragione come criterio di verità, non si può più uscire dal sentimento, e l'*immanenza* e il *soggettivismo* si presentano come l'unica conclusione del processo negativo e positivo di sostituzione. E — ha ragione l'Aliotta — si va brancicando ancora e invano nelle oscurità della fantasia per trovare un terreno solido che possa servire di base a un sistema di verità. La salute è nella ragione. Ed ecco: di fronte al crollo delle verità dell'ordine naturale destituite dall'intuizionismo di ogni base, e indirettamente, dell'ordine delle conoscenze soprannaturali che su quelle poggia e si sostiene, la Chiesa intervenne un'altra volta a proclamare i diritti della ragione e ci diede l'Enciclica *Pascendi* che è, in gran parte, l'esposizione moderna delle dottrine del *Concilio Vaticano* e la condanna dei tre figli dell'intuizionismo: l'agnosticismo, il soggettivismo, l'immanentismo. Se noi, ora, ci facciamo a rileggere e a rimeditare la prima parte dell'Enciclica, al lume di questi pochi cenni di storia recente, vi troveremo una delle più grandi rivendicazioni di quei diritti della ragione, che sono una condizione *sine qua non* di ogni filosofia degna di questo nome, cioè di ogni dottrina sistematica, che non abbia per base l'arbitrio e che possa orientare l'apologetica. È una grande pagina nella storia della filosofia: è un'altra consacrazione di quel metodo di difesa e di offesa che ha elaborato insuperabilmente la buona *Scolastica*. Conflitto tra scienza e rivelazione? Ma come? Se la Chiesa, depositaria della divina rivelazione, alza la voce ammo-

nitrice e condannatrice ogni qual volta si tenta di umiliare la ragione e la scienza?

Ho fatto un nome: la Scolastica. Spero che queste pagine non cadranno sotto gli occhi di nessuno che sia così ignorante della storia del pensiero da fare le meraviglie a vedere magnificata la Scolastica in pieno 1921. Scrivevo altra volta:

Chi, ai nostri giorni, sorride ancora parlando o sentendo parlare di filosofia scolastica o medievale, è un ritardatario che bestemmia quello che ignora, o un imbecille che non capisce. « Considerare la filosofia medioevale (secondo che da molti si suole) quasi episodio trascurabile, mero detrito della cultura antica senza connessione alcuna col posteriore moto degli spiriti, ora non è permesso », ha scritto B. Croce. E così scrivono su per giù tutti coloro che si sono fatti un po' vicini a quel periodo della nostra cultura. Si possono discutere — e sono più che discussi — certi tentativi più o meno aperti di raccomandare all'uomo moderno l'accettazione della scolastica tale e quale è pensata e formulata nel medioevo; si può sentire dispiacere e anche sdegno del gran daffare che si sono dati gli scolastici della decadenza intorno a miserabili questioncelle che mettevano di buon umore gli umanisti e davano terribilmente ai nervi a quanti amavano la serietà della ricerca e della discussione; ma non sentire ammirazione di fronte a quel gagliardo libero sforzo di speculazione, a quel tumultuoso fermentare di idee che caratterizzano — per chi capisce — tutto il tempo che va da Scoto Eriugena a Giovanni Duns Scoto e a Guglielmo d'Occam, è semplicemente da idioti. « La scolastica — si dice — non fa più per noi, uomini così lontani dal temperamento

intellettuale del medio evo». È perchè? Perchè nel medio evo manca la vera *unità* spirituale, nel senso moderno e dinamico della parola, come sintesi di varie e opposte correnti, come dottrina che nasce dalla solidarietà organica di molti indirizzi di pensiero in lotta l'uno contro l'altro prima di fondersi in una sistemazione dottrinale, che inveri le contraddizioni parziali e le parziali armonie di unità dottrinali inferiori. La Scolastica non è il sistema che si fa attraverso il fermento di varie idee in conflitto, superato in una visione dialettica di esse: è il sistema dell'uniformità, dell'unità senza varietà e quindi senza lotta, che tutti accettano docilmente dal magistero della Chiesa che lo impone autoritariamente. Noi, moderni, al contrario vogliamo vedere la verità, il sistema, scaturire dal cozzo di disparate dottrine, dalla polemica immanente fra le più diverse correnti spirituali, che nel conflitto si spogliano di quanto hanno di caduco, per abbracciarsi in una unità superiore. Noi odiamo l'uniformità, l'unità pacifica, non conquistata, ma accettata passivamente che è la morte del pensiero; amiamo la libera lotta, i cozzi gagliardi che preparano le nuove armonie razionali. Nella scolastica, più che l'armonia, impera la quiete del silenzio. — Così pensano ancora molti, che non si sono mai avventurati oltre la soglia della vita medioevale. Ma la realtà storica è ben diversa. Difficilmente, nella storia della filosofia, c'incontriamo in un'altra epoca così travagliata da problemi e da lotte di pensiero come sono stati quei secoli XI e XII che prepararono le sistemazioni maestose del secolo XIII. Le discussioni sono spesso aspre, ma quasi sempre feconde, perchè nascenti da veri bisogni dello spirito. La lotta dei « dialettici »

contro gli « antidialettici » per difendere e consolidare i diritti della ragione contro le pretese dello scetticismo mistico; l'esercitarsi dialettico e sia pure qualche volta sofistico della ragione con sè stessa per prendere coscienza del suo potere autonomo, che condusse a proclamare l'*jus magisterii* della dialettica sulle altre discipline del *trivio* e del *quatrivio*, anzi, sulla stessa teologia, hanno, a volte, in sè perfino qualche cosa di intemperante e di pretensioso, ma portano a conquiste di importanza grande nella storia del pensiero, e del resto si spiegano e in parte si giustificano, se si pensa che nel secolo XI la ragione sentiva prepotente il bisogno di farsi valere come fonte di verità distinta dall'autorità, dopo che, cadute in dimenticanza le dottrine di S. Agostino intorno ai rapporti fra autorità e ragione, questa la si era considerata come serva nel senso stretto della parola; le si era negato cioè, il diritto di qualunque iniziativa propria, e i filosofi venivano battezzati col nome di *sophistae* o di *duces ad simulacra adoranda*, cioè fautori di idolatria e di paganesimo.

La storia del dogma ha dimostrato che il principio di Berengario: *ratione agere, per omnia ad dialecticam conjugere*, applicato alle verità dogmatiche, è stato per lui e per gli altri fonte di gravi errori; ma sono forse meno erronee le dottrine di quelli antidialettici che negavano ogni valore assoluto ai principî supremi della ragione (quale, p. es. il principio di contraddizione) e insegnavano, così, lo scetticismo universale? E tutto è provvidenziale nella storia. Da quei conflitti intemperanti e appassionati di dialettici e antidialettici, di razionalisti e teologi reazionari uscì la vera dottrina intorno ai rapporti tra scienza e fede, tra ragione e autorità,

dottrina che è, quindi unità dialettica, unità conquistata faticosamente; la formuleranno in armonia superiore i grandi sistematori del secolo XIII. Un altro esempio. Nei secoli XI e XII l'altro problema fondamentale è quello degli universali: riguarda, cioè, il valore dei nostri concetti. Nominalisti e realisti di tutte le *nuances* vi si accaniscono intorno; Roscellino e S. Anselmo, Abelardo e S. Bernardo, per non dire che dei più noti, mettono a servizio della soluzione di quel problema tutte le forze della propria ragione e tutte quelle dell'autorità; tutta la veemenza e, pur troppo, qualche volta tutta l'astuzia della passione. La discussione è tutt'altro che serena, e spesso si invocano argomenti di intimidazione più che di dimostrazione; pure quel lungo e acceso conflitto di idee prepara faticosamente la soluzione abbastanza concorde che a quel problema daranno, in modo chiaro, i dottori del secolo XIII.

E quanti problemi si raggrupparono via via, intorno a quelle questioni fondamentali, dalla forza della ragione che diventava sempre più conscia del suo valore! « Nella storia dell'umano spirito il secolo XIII mi è sempre parso fecondissimo di documenti, a certificarci dell'immortalità della nostra ragione, per cui siamo tratti alla santa visione del vero » — ha scritto il Tosti nella sua opera su Pietro Abelardo. E come si riscontrano bene, in tutti i periodi della scolastica, quelle condizioni di vita e di progresso che risultano dall'urto del nuovo col vecchio e dalla conciliazione di essi! Scrive ancora a questo proposito il Tosti, accennando alla lotta fra S. Bernardo e Abelardo: « Perchè sia la successione dei tempi, è mestieri che il passato e l'avvenire si urtino; nel presente sono gli uomini testimoni

di questa contesa, e nel presente ad ora ad ora si offrono quei pochi ma sommi, che o nel cuore o nella mente racchiudono la battagliera ragione dei due periodi dell'esistenza, l'uno che non vuol perire in tutto, l'altro che vuol essere». Ebbene, quanto più si conosce di quel tempo, tanto più vasto e più profondo ci apparisce il cozzo delle correnti e tanto più mirabile, quindi, l'armonia parziale o totale che ne risulta come superamento e trionfo della opposizione, per dirompersi poi in nuove opposizionni creatrici di nuove e superiori armonie. Il platonismo agostiniano lotta per la conservazione del passato contro il tentativo della creazione dell'avvenire da parte delle diverse forme assunte dall'aristotelismo, via via che venivano conosciute le opere dello Stagirita e i commenti di esse, e queste stesse forme sono in conflitto tra loro; il panteismo aguzza, a varie riprese, le sue armi contro la trascendenza, mentre l'averroismo combatte l'immortalità personale e insegna l'eternità della materia e l'unità dell'intelletto umano, creando una forte corrente che tenta d'intorbidare le acque della filosofia ortodossa: ecco le principali lotte che travagliano i periodi aurei della scolastica. La quale, in concreto, non è scindibile da quei conflitti, poichè essa è quello che è proprio in quei conflitti e per quei conflitti che condizionano la posizione e la soluzione concrete dei problemi: l'affermazione concreta degli uni è sempre polemica contro la negazione o l'affermazione diversa concreta degli altri: ha la sua ragione d'essere e la ragione della sua concreta formulazione nella negazione degli altri. Col sorgere delle personalità superiori San Tomaso, S. Bonaventura e Duns Scoto, sorge anche, nelle loro sistemazioni, una certa armonia di opposti,

ma la lotta non cessa. L'accordo di essi intorno alle formule dei principii fondamentali (sintesi scolastica del sec. XIII) può nascondere ad un occhio non esercitato la diversità di significazione profonda e di spirito che si cela sotto la formula comune; ma a chi considera quei principii nel contesto delle prove e dei rapporti — dove soltanto hanno valore speculativo concreto — quella diversità intima salta agli occhi. Come pure si fa manifesto, a chi approfondisse le singole sistemazioni, l'esistenza in esse di qualche incoerenza di principii e di affermazioni opposte non fuse in unità. Ed è appunto da questa opposizione latente fra sistemazione e sistemazione, ed esistente, in parte, nel seno dei singoli sistemi stessi, che nasce la dissoluzione, la decadenza, e, insieme, uno sforzo nuovo del pensiero per creare una nuova armonia, una nuova unità.

E' ben questa la scolastica storica, genuina, come sistema vivo di pensiero, e necessità immanente di nuove sistemazioni razionali. Non è però alle idee della scolastica pura e semplice del secolo XIII, che noi invitiamo a rifarsi, ma, soprattutto, al suo spirito, che è affermazione della supremazia dell'argomento sulle « ragioni del cuore » e di una corrente razionale di fronte ad altre correnti razionali: non è forse, la scolastica, la più grande difesa che sia mai stata fatta della pura ragione, il più grande spiegamento di *dimostrazioni*, di *prove* nel senso classico della parola? E ora che la ragione è ancora qua e là minacciata dal tumultuoso insorgere di tutte le tendenze istintive contro il suo legittimo dominio, richiamare le menti alla scolastica significa, per parte nostra, fare un serio tentativo di salvare la conoscenza concettuale della proteiforme anarchia

intuizionistica, e mostrare nella Chiesa, che vuol rimettere in vigore i principii di S. Tommaso, di S. Bonaventura, di Duns Scoto, una Maestra di verità gelosamente vigile sui diritti della ragione. Si muova pure, progredisca pure il pensiero — dice la Chiesa con quella dupplice condanna —; si lavori pure a creare, sul fondamento della cultura tradizionale, nuove armonie di vita spirituale, ma sempre al lume della ragione e sull'esempio e nello spirito dei grandi sistematori del secolo XIII. Si vuol negare con questo il valore del sentimento, dell'intuizione mistica e dell'amore nella ricerca della verità? Oh! no. Qualche anno addietro scrivevo,, fra l'altro, ad un amico: « Il misticismo, per es., di Ugo e di Riccardo da San Vittore, i voli speculativi, caldi di amore e di slancio, di S. Anselmo e di S. Bonaventura, nei quali si è effusa una non piccola parte della grandissima anima del Platone cristiano, hanno ancora degli importanti insegnamenti da darci, dei potenti impulsi da farci sentire, e devono, quindi, finalmente — dopo che da così lungo tempo la nostra speculazione e la nostra vita morale si svolgono secondo l'indirizzo unilaterale aristotelico-tomostico (ottimo, e, se vuoi l'ottimo per sè, ma non riflettente la pienezza integrale della tradizione cristiana) — devono riprendere in noi e per noi forma di vita concreta nelle meditazioni amorose nel nostro spirito, e scorrere come pensiero e come vita da noi negli altri. Non senti, amico, com'è unilaterale, com'è, sopratutto, arida la nostra cultura? Suscita davvero meraviglia la disciplina del pensiero formulata e praticata sotto il nome di *dialettica* dal genio greco-latino, e rimasta, sostanzialmente inalterata, come ininterrotto legame o legge delle men-

in tutti i secoli, fino a noi, senza aver potuto più fare, dopo Aristotele, nessun passo innanzi, e senza aver dovuto più fare nessun passo indietro a rivedere e correggere il proprio cammino, in modo che è da ritenersi con Kant come perfetta e completa in ogni sua parte. E suscita ancora più meraviglia il vedere com'essa ha improntato tutto di sè, così da diventare la *forma mentis* della nostra cultura universale: della storia e della scienza, della speculazione e della vita. *Dialectica, disciplina disciplinarum: haec docet docere, haec docet discere, in hac se ipsa ratio demonstrat, atque aperit quid sit, quid velit, quid valeat.* E la storia ci mostra quanto è stata provvidenziale la federazione meravigliosa che si strinse fin da principio tra il Cristianesimo e la scienza dialettica, poichè, come scrive Antonio Rosmini, nella sua *Logica*, « quello armato di questa potè combattere col discorso il paganesimo e l'eresia, e gli errori più cavillosi, e snidarli dagli ultimi loro ritiri, dove più tentavano nascondersi con argomenti sofistici, che pareano inestricabili. E alle distinzioni logiche, il dogma stesso andò in parte debitore di quelle sue forme così precise, e dei vocaboli, di cui fu rivestito, così propri. Laonde scriveva un Padre della Chiesa, che coll'arte dialettica si rovesciava ogni dottrina perversa, per quanto ella paresse robusta. Alla qual arte si formarono i Padri della Chiesa e gli scrittori ecclesiastici, che riuscirono così stringenti ragionatori e difensori invitti dell'evangelica verità ». E noi sappiamo quanto devono alla dialettica le intelligenze sistematrici delle nostre *Somme* medioevali e di tutta la speculazione che da esse deriva.

Ma, caro amico, sei mai passato immediatamente, nei tuoi studi, dalla lettura di un capitolo delle *Somme*,

a quella di un capitolo delle *Confessioni* o dei *Soliloqui* di S. Agostino? Che diversità di ispirazione e di vita! Dalla dialettica del pensiero astratto, che avanza con sillogismi sereni e freddi, serrati a sillogismi sereni e freddi, si è come sbalzati nella dialettica della volontà, o del pensiero che è, insieme, amore e passione. Accanto al sillogismo, non legato ma sciolto, ci percuotono sospiri di anima, canti e aneliti di anima che lotta e che vince, e, lottando e vincendo, sale.

Come si sente tutta l'anima dell'uomo, che è fusione di elemento classico e di elemento romantico! Come si sente che è umana l'anima cristiana e che è cristiana l'anima umana! E quello che dico delle migliori opere di S. Agostino, vale anche per gran parte delle opere della nostra letteratura mistica, che è, da noi, quasi esulata. Caro amico, facciamo scorrere nelle pagine delle riviste, anche quei fiotti caldi di passione, lasciamo che la dialettica della volontà scorra accanto a quella del pensiero, anzi in quella del pensiero: che si urtino anche nel loro corso, queste due forze ugualmente nostre, ugualmente ascendenti dal finito all'infinito. Dal loro contatto, e più ancora dal loro urto, apparirà meglio ciò che nell'esigenze dell'una e dell'altra vi è di comune, di armonico, di integralmente vero e immortale, e ciò che vi è di non rispondente ai bisogni intimi, razionali e morali insieme, di non postulato, quindi dai profondi e sani bisogni di tutta l'anima, dell'anima che è *vita* e *volontà* e *pensiero*.

Il primato spetta sempre al pensiero, si capisce bene: noi rigettiamo definitivamente, come superata da tutta la storia della filosofia, ogni dottrina che nega e attenua un tale primato. Ma un pensiero in contatto

intimo con le fiamme della volontà, che partecipa, quindi, di quelle fiamme in una mutua compenetrazione con esse, cessa di essere soltanto intelligenza e diventa intelligenza-amore, *mente*, nel senso platonico della parola, scienza che è sapienza, e, perciò, specchio e criterio più fedele che non il pensiero astratto, della verità concreta, che è sempre idea-forza o idea-amore. Una volontà compenetrata di pensiero, un pensiero compenetrato di volontà, vale, come organo di afferramento della realtà, più che il pensiero puro del razionalismo astratto, poichè la intelligenza-amore, rispecchia, oltre l'essere come pura intelligibilità, anche il valore morale dell'essere, cioè tutto l'essere quale è concepito dal teismo cristiano e platonico.

Caro amico: avrei intenzione di farti echeggiare la voce « che per lungo silenzio pare fioca » del Platone cristiano: vedessi quanto è ancora caldo e vibrante il pensiero-slancio della sua anima, e come esso, non solo resiste all'urto delle forze speculative e morali dello spirito tradizionale e moderno, ma le promuove, illuminandosi da esse e illuminandole, e sopratutto, ispirando in esse l'elemento *amore* ». Quello che dicevo ieri ripeto, con più coscienza, oggi.

La nostra « difesa della ragione » non importa, quindi, misconoscimento delle altre forze spirituali dell'uomo: non abbiamo sempre insegnato che alla verità si deve andare con tutta l'anima? Ma le attività dell'anima sono legate da un ordine intrinseco che dobbiamo rispettare e far rispettare; e in quell'ordine il primo posto spetta di diritto e di fatto alla ragione.

IV

La teosofia

Che cos'è la *teosofia*? Lo dirò più sotto; intanto vediamone l'origine spirituale. Annie Besant, che impareremo a conoscere, scrive: « La diffusione del materialismo nell'occidente, e il suo estendersi di conseguenza all'Oriente, minacciava nella sua essenza l'esistenza della vita spirituale tra gli uomini. I trionfi della scienza occidentale, così abbaglianti per i loro effetti su gli agi materiali e sul fasto, come per le loro promesse intellettuali, seducevano la miglior parte della gioventù di ogni paese, attirandola verso una filosofia ognor più materialistica, mentre, d'inclinazione più religiosa che intellettuale, a poco a poco cadevano nella superstizione. Già erasi innalzato il grado di allarme che tra Roma e l'ateismo non esisteva alcuna posizione sicura e sostenibile e che la battaglia di un futuro prossimo sarebbe tra una religione priva di qualsiasi scienza (il *cattolicismo*), e una scienza priva di qualsiasi religione (il *materialismo* e il *positivismo*). — Fu a questo punto della crisi che si avanzarono i sommi guardiani della verità spirituale e mandarono nell'arena un combattente nuovo: la *filosofia esoterica*. I guardiani spirituali — li impareremo a conoscere anche loro — promossero la fondazione della Società Teosofica nel-

l'ultimo quarto del secolo XIX. La società teosofica doveva aiutare la povera umanità ridando all'oriente e svelando all'occidente « le verità spirituali giacenti nascoste nella *Filosofia Orientale* » (1). Ecco dunque la sua origine spirituale: il materialismo « costituiva un pericolo per ciò che di tutte le confessioni è la radice e la fonte, cioè per il sentimento dell'Ideale, del Divino », come si legge nel programma della società. Per combattere il materialismo e per presentare una vita spirituale più scientifica di quella che l'anima può trovare nel cattolicismo e, si capisce, nelle altre religioni, è nata la teosofia.

« La teosofia è di tutti i tempi e di tutti i luoghi; soltanto il nome ha cambiato attraverso le età. Essa è apparsa nuovamente alla fine del secolo scorso, nel momento in cui lo spirito umano, stanco della lettera del dogma e non trovando più nelle religioni una luce bastante, si gettava nel materialismo e viveva nel dubbio. Allora venne un Messaggero a ripetere l'antica verità, venne a portarne un frammento più grande,, affinchè tutti potessero sperare di nuovo, e riprendere la loro via un istante oscurata » (2). Come si vede da queste modeste parole di un teosofo, si tratta di un nuovo Vangelo, o, meglio, di un Vangelo antico rievocato e rimesso a nuovo da un messaggero della fine del secolo XIX. Come dicevo, la conoscenza col Messaggero e con gli apostoli suoi, la faremo sotto: intanto vediamo

(1) *Introduzione alla teosofia*. Cito dal GIORDANO, *op. c.* sotto, p. 147 s.

(2) T. PASCAL: *Che cos'è la teosofia?*, seconda ed. riveduta, « Ars Regia », Libreria editr. di Sulli Rao, Milano, 1907, p. 6.

di cogliere, attraverso la copiosissima letteratura teosofica, le linee essenziali del Vangelo antico-nuovo, chiamato « teosofia ».

Che cos'è la teosofia? « Teosofia, nome di origine platonica, usato da filosofi antichi, medioevali e moderni (Boehme, Paracelso, Ficino, fra i molti) significa etimologicamente « Sapienza divina » (1). Questo lo sapevano. Quello che non si sa, forse, è la specie di Sapienza divina che si fa passare sotto quel nome. La Besant, uno degli oracoli della Società teosofica, la definisce: « Una filosofia razionale fra tutte e nello stesso tempo una religione e una morale che abbraccia ogni cosa. È l'origine e la base di tutte le religioni » (2). Di queste definizioni vaghe e imprecise della teosofia potrei darvene una dozzina, ma a che pro' se un teosofo mi avverte, che le definizioni, sempre difficili, sono spesso inutili e dannose, qui sono impossibili. « E perchè? Ma perchè la teosofia è tutto; è un mostro proteiforme: sotto gli occhi degli Indù prende l'aspetto di « induismo vestito a nuovo »; sotto quelli dei cristiani diventa un « cristianesimo esoterico » e ai maomettani si presenta come « spiritualismo esoterico dell'Islam ». Se è impossibile definirla, vediamo se ci riesce di caratterizzarla in qualche modo. « La teosofia — scrive il Giordano — differisce dalla « teologia » in quanto questa è lo studio astratto della Divinità, mentre quella è la ricerca sperimentale e razionale della verità attraverso tutte le forme della vita universale, e specialmente in tutte le manifestazioni del pensiero umano » (3).

(1) Giuseppe Giordano, *Teosofia*, Hoepli, Milano, 1907, p. 1.
(2) *La sapienza antica*, Roma, Modes, 1901, p. 1.
(3) *Ivi*.

Così che la teosofia, abbracciando « ogni ramo di studio, ogni atteggiamento mentale verrebbe ad essere la scienza universale, com'era concepita anticamente la filosofia? Precisamente. Ma « come avviene per la filosofia, di cui essa è l'essenza, la teosofia, abbandona agli specialisti le ricerche nei singoli rami dello scibile, e si occupa precipuamente, se non unicamente, di riunire in una sintesi amplissima tutti gli insegnamenti forniti dalla scienza positiva e dalla esperienza religiosa» (1). Cerchiamo di determinare meglio il rapporto della teosofia alle scienze, alla filosofia, alla religione. Ecco: « La teosofia è la scienza della Vita (le maiuscole nel linguaggio teosofico sono frequenti assai e di gran valore), di quella Vita che è in tutto ciò che esiste e che si manifesta nella vita delle forme, (delle forze fisiche) nella vita mentale, nella vita divina. Lo studio delle forme — appartengano esse al mondo visibile o ai mondi invisibili per gli occhi della carne — costituisce ciò che oggi si chiama la scienza; lo studio della mentalità (delle forze mentali) costituisce la filosofia; lo studio delle anime e di Dio che è la loro radice, lo studio della divinità (delle cose spirituali) costituisce la religione» (2). Cioè: la teosofia studia l'aspetto profondo della realtà scientifica, filosofica e religiosa, l'aspetto che non si rivela in queste tre forme della conoscenza umana, l'aspetto occulto, che rimarrà sempre occulto a chi non dispone di un'altra forma di conoscenza. Scrive un'altro teosofo: « Ogni nozione che viene all'uomo dal mondo esterno, gli giunge per

(1) *Op. c.*, p. 2.
(2) T. PASCAL, *op. c.*, pp. 33 e 47.

mezzo di vibrazioni, di qualche sorta, sia attraverso il senso della vista, dell'udito o del tatto. Per conseguenza, se un uomo è capace di rendersi sensibile a un maggior numero di vibrazioni, acquisterà maggior numero di nozioni; diverrà « chiaroveggente ». A questo mira la teosofia: a dáre agli uomini quella forma di conoscenza che si chiama *chiaroveggenza* ». « Questa parola, nell'uso comune, nient'altro significa che un leggiero aumento d'estensione nella visione normale. Ma l'uomo può divenire sempre maggiormente sensibile alle più sottili vibrazioni, finchè la sua coscienza, agendo per mezzo di molte facoltà sviluppate, funziona liberamente in nuovi e più alti modi. Egli trova allora che nuovi mondi di più sottile materia si aprono innanzi a lui, benchè in realtà altro essi non siano che nuove porzioni di quello che egli già conosce. Impara così che *un vasto universo, non veduto, lo attornia durante tutta la sua vita, e che costantemente influisce in varie guise su di lui*, quand'anche egli ne sia ciecamente inconscio. Ma quando egli sviluppa le facoltà per mezzo delle quali può percepire questi altri mondi, diviene per lui possibile osservarli scientificamente, ripetere le sue osservazioni più volte, confrontarle con quelle degli altri, classificarle e trarre deduzioni da esse » (1). La teosofia non sarebbe quindi altro che il complesso delle così dette « scienze occulte? » il teosofismo sarebbe tutto una cosa con l'occultismo? Non precisamente.

Le scienze occulte, la astrologia, l'alchimia, la chiromanzia, la frenologia, la magia, lo spiritismo,

(1) C. W. LEADBEATER: *Cenni di teosofia*, Società teosofica editrice, pp. 11-12.

oltre la loro struttura esteriore, hanno un simbolismo intimo, che costituisce il loro reale valore di scienze. P. es.: la trasmutazione dei vili metalli in oro puro, intorno a cui ha tanto sudato l'alchimia, significava, in gergo alchimico, la trasmutazione della coscienza umana nella coscienza divina; l'astrologia è fondata sull'intima mistica relazione fra i corpi celesti e l'umanità e ne è il simbolo (1), e così via. Per il teosofo ciò che ha valore è precisamente il simbolo delle scienze occulte: la verità è nella cosa simboleggiata. Ma non delle scienze occulte solamente. « La teosofia sostiene che nel simbolo, sia esso religioso, massonico, alchimistico, astrologico, matematico, si deve vedere l'espressione... velata di verità universali, e la rivelazione teosofica consiste nell'interpretazione di questi simboli, e nella dimostrazione delle grandi verità che essi contengono » (2). Vi sono due specie di conoscenza: l'*esoterica* e l'*esoterica*. La prima è la conoscenza comune di ciò che è esterno, che tutti, coi mezzi ordinari di osservazione, di pensiero e di sentimento possono conoscere, e che, per ciò, può essere esposto al comune delle persone; la seconda è la conoscenza di ciò che è dentro, di ciò che è *segreto, riposto*. Sono esoteriche quelle dottrine che non si possono intendere che dagli iniziati, da un piccolo numero di spiriti i quali, per uno sviluppo maggiore di certe facoltà, possono essere messi al contatto coi sensi riposti delle dottrine essoteriche. La Teosofia è l'insieme delle dottrine esoteriche: perciò appunto passa anche sotto il nome di *esoterismo*. Ecco

(1) GIORDANO, *op. c*, Cap. IX: *Poteri psichici e scienze occulte*.
(2) GIORDANO, *Ivi*: p. 3.

perchè, secondo i teosofi, l'esoterismo soltanto coglie la realtà fondamentale delle cose, la realtà degna di questo nome, e come, perciò, si possa affermare che « la dottrina esoterica non è soltanto una scienza, una filosofia, una morale, una religione, ma *la* scienza, *la* filosofia, *la* morale, *la* religione, di cui tutte le altre non sono che preparazioni o degenerazioni, espressioni parziali o svisate, a seconda che verso di essa si avviino oppure ne deviino » (1). A base, quindi, di tutte le cognizioni *essoteriche* sta la cognizione *esoterica*; la molteplicità delle prime sorge sull'unità della seconda, poichè esse sono meri simboli più o meno completi e fedeli di questa. Ecco perchè la teosofia si presenta a tutte le teorie e a tutte le religioni « recando in mano il ramo d'ulivo » a dir loro che, nella apparente, essoterica opposizione dell'una all'altra, esistono un'unità e un'armonia esoteriche, il raggiungimento delle quali porrà fine a tutte le polemiche esclusivistiche che affliggono l'umanità sul campo della scienza, della filosofia e della religione, e saprà creare, così, la fratellanza universale nella perfetta comunanza di idee, o, per lo meno, nella tolleranza di tutte le idee, considerate come aspetti o come preparazioni, più o meno corrette, dell'Idea unica, esoterica. Scrive Annie Besant: « La unità di tutte le fedi che amano Dio e servono l'uomo, ecco il messaggio bandito al mondo come intimo proposito del mondo teosofico. Unire insieme tutte le fedi, vederle tutte sorelle e non rivali, congiungere tutte le religioni in un'aurea catena di amor divino e di servizio umano,

(1) Annà Kingsford et Maitland: *The perfect road of finding Christ*, Londra 1882.

ecco il proposito del nostro movimento per tutta la terra — riverire e servire la religione dovunque la troviamo e penetrare attraverso la varietà della fede esteriore fino all'unità della vita nascosta» (1). E altrove: « Tutte le religioni derivano dagli insegnamenti di uomini divini, che di tanto in tanto, insegnando sempre la stessa morale, inculcando l'uso dei medesimi metodi, adoperando gli stessi simboli significativi, danno alle diverse nazioni del mondo quella parte delle verità fondamentali della religione che la gente è capace di ricevere. I Grandi Maestri — come opinano gli Indù, i buddisti e... i teosofi — formano una durevole fraternità di uomini innalzatisi al disopra dell'umanità, che a certe epoche compaiono ad illuminare il mondo e che sono i guardiani spirituali della razza umana. Questa teoria può riassumersi nella frase: Le religioni sono rami dello stesso tronco; la Sapienza Divina. Questa Sapienza Divina è conosciuta sotto il nome di Sapienza, Gnosi, Teosofia, ed alcuni individui in diverse epoche del mondo hanno voluto così accentuare la loro credenza nell'unità della religione, che a qualunque altra denominazione hanno preferito il nome eclettico di Teosofi (1). Dunque: involucro diverso di simboli e di parole, ma la Sapienza, la Teosofia è sempre la stessa. E nell'unità esoterica si abbracciano teosoficamente Mosè e Confucio, Budda e Pitagora, Zoroastro, Maometto e

(1) *L'intimo proposito della società teosofica*, Roma, Voghera, 1901, p. 8. Cito del *Manuale di teosofia* 2 del P. Busnelli, par. I, p. 44. — Roma, 1909. « Civiltà Cattolica ».

(2) *Il Cristianesimo esoterico*, p. 15, Trad. it., Roma, Società Teos. ed 1908.

Gesù Cristo, e dicono l'uno all'altro: « Tu sei me, io sono te ». Nulla di meglio; e noi siamo desiderosi di conoscere questa benedetta dottrina esoterica che ci si presenta come la Via, la Verità e la Vita e come panacea universale.

* * *

La teosofia è la dottrina esoterica dei due elementi o dei due aspetti che compongono il Tutto: del *Macrocosmo* e del *Microcosmo*, dell'Universo, cioè della *Totalità*, e dell'Uomo. Che cosa è l'Universo? Che cosa è l'uomo? La risposta esoterica a queste due domande ci mette in possesso di tutta la dottrina teosofica.

Che cosa è l'Universo? Che esista un'« Unità Suprema implicata nella infinita molteplicità del Cosmos manifestato (ossia essoterico), nell'esistenza stessa degli universi, dei mondi e degli individui è riconosciuto non solo in tutte le religioni, ma anche in ogni filosofia ed in ogni scienza come una *necessità* fondamentale » (1). Ebbene: « nella letteratura filosofica — scrive il Giordano — questa Causa inconoscibile è designata con varî nomi, come l'Assoluto, la Causa incausata, il Tutto, la Realtà Una » (2). Per noi occidentali tutti questi nomi, dei quali, i due ultimi, danno un forte sapore di panteismo, hanno un significato ben preciso, il significato di Dio. Anche per i teosofi, i quali però, nella loro simpatia per le denominazioni orientali, amano chiamarlo il

(1) H. P. Blavatsky: *The Secret Doctrine*, vol. I, p. 42.
(2) Giordano *Op. cit.*, pag. 72.

Parabrahman, nome assai noto agli studiosi della filosofia religiosa indiana. Esso è definito così dalla più grande figura teosofica moderna: « Parabrahman è un principio eterno, onnipresente, illimitato e immutabile, riguardo al quale ogni speculazione è impossibile, poichè trascende la potenza della concezione umana e può solo venire rimpicciolito da ogni espressione o similitudine. Trascende la portata e la capacità del pensiero: è inconcepibile ed indicibile » (1). È, in sostanza, la definizione che dà il neoplatonismo, specialmente Plotino, dell'Assoluto Uno, al quale non si giunge con la ragione ma con l'estasi. E un analogo di esso s'incontra anche in tempi più moderni, come dice ancora la Blavatsky: « Questa Causa eterna ed infinita, oscuramente formulata nell'« Inconscio » e nell'« Inconoscibile » (del Von Hartmann e dello Spencer) della moderna filosofia europea, è « la Radice senza radice » di tutto ciò che fu, è e sarà » (2). Insomma è il Dio impersonale, che col nostro Dio non ha nulla di comune. Infatti, un altro teosofo già citato, scrive: « Ponendo l'esistenza di Dio come il primo e più grande dei nostri principî... noi facciamo distinzione fra Dio, quale Infinita Esistenza, e la manifestazione di tale Suprema Esistenza quale un Dio rivelato che evolve e guida un Universo. Solo a questa limitata manifestazione dovrebb'essere applicato il termine: « Dio personale » (3). Dunque il Dio personale è la rivelazione che guida un Universo, della Infinita Esistenza. Spieghiamoci: « Nella totalità dell'Universo manifestato esi-

(1) *Op. cit.*, pag 72.
(2) *Op. cit.*: ivi.
(3) LEADBEATER, *op. cit.*: pp 12-22.

stono infiniti Sistemi Solari di svariatissima mole ed importanza», infiniti gruppi di pianeti con un centro comune ad ogni gruppo; « su ciascuno di tali centri presiede un'Intelligenza, un Essere possente che è il *Logos*, il Dio manifestato in quel particolar sistema di mondi. Ogni Logos che è... un raggio, un riflesso dell'Esistenza Una, è l'oggetto centrale di adorazione per il proprio universo, la sorgente da cui tale universo è scaturito, la coscienza che lo pervade, la vita che lo sostiene, il potere che lo governa (1). Quello che tra di noi s'è convenuto di chiamar Dio è nient'altro che la Divinità del nostro sistema solare (uno fra gli infiniti Sistemi solari) che i filosofi chiamarono Logos. « Di Lui è vero tutto quello che sempre abbiamo udito predicare di Dio... dell'Amore, della Sapienza, del Potere, dell'Onnipotenza» (2) ecc. E come ha origine dall'Uno Assoluto la molteplicità del Logos? La Teosofia non lo sa. « Nella Realtà assoluta che comprende e trascende in suprema sintesi tutti i contrarî, l'esistenza e la non esistenza, la coscienza e l'incoscienza, il tempo e l'eternità, lo spirito e la materia, sorge, *in modo per noi incomprensibile*, la prima Manifestazione, o la prima Esistenza, l'Ego o Coscienza universale» (3): il Logos. E questo ci conduce a capire l'origine della *materia*. Scrive un altro dei grandi apostoli della teosofia: « Uscendo dalla profondità dell'Esistenza Una, un Logos, con l'imporre a se stesso un limite, circoscrivendo volontariamente l'esser suo, diviene il Dio Manifestato, e

(1) Giordano, *op. cit.*: pp. 80-81.
(2) Leadbeater, *op. cit.*: pp 22-23.
(3) Giordano, *op. cit.*: p. 73.

tracciando la sfera limitativa della sua attività, delinea l'area del suo Universo» (1). « Ma siccome non vi può essere... limitazione senza ciò che limita e ciò che vien limitato e l'ego implica il non-ego..., così con questa prima Esistenza (l'Ego) appare simultaneamente la materia primordiale, la Sostanza cosmica non differenziata (il Non-ego) ». Ecco lo Spirito e la Materia, il Sè e il Non-sè; ecco la prima dualità che forma un'Unità indissolubile mediante una continua azione e reazione (Relazione reciproca) dell'Uno sull'altro; ed ecco come la Unità-dualità è, di fatto, Unità-Trinità: il *Sè* ed il *Non-Sè*, e la *Relazione* tra loro. Questa trinità « è base di tutti gli universi nella loro totalità e di ogni universo in particolare» (2). Non basta. « Il Sè Universale, nelle sue relazioni con il Non-Sè, manifesta tre aspetti: Attività, Sapienza, Beatitudine, e... il riflesso di ciò sopra il Non-Sè produce un'altra Trinità » la quale costituisce gli attributi essenziali della materia, i *Guna* della filosofia indù: l'*inerzia*, il *moto*, la *vibrazione*, o, con il nome Sanscrito così caro ai teosofi: *tamas*, *rajas*, *sattva*. Ecco il Macrocosmo ne' suoi elementi essenziali, che sono la base dello sviluppo di esso. « L'Universo si può concepire come una serie d'innumerevoli Gerarchie graduate corrispondenti alle Gerarchie d'Intelligenze Spirituali che le governano » mediante gli attributi che esse stesse producono nella materia primordiale, limitandosi; cioè: « come il nostro pianeta fa parte di un gruppo di pianeti che hanno per comun centro il Sole, così il nostro Sistema Solare è un'unità di un

(1) Annie Besant, *La sapienza antica*, p. 30.
(2) Giordano, *op. cit* : p. 73

gruppo di simili sistemi che hanno comun centro in una lontanissima stella..., di nuovo quel gruppo di Sistemi ha un centro comune con altri Gruppi di Sistemi, e così coll'infinito» (1) e tutto si basa e si svolge per quelle fondamentali relazioni del Sè e del Non-Sè, in una magnifica grandiosa unità, dicono i teosofi.

Sarà bene, però, che noi ci facciamo a studiare un po' davvicino il nostro Universo e il suo Logos quale risulta dalla conoscenza esoterica della Teosofia, per vedere come si atteggia la nuova dottrina di fronte alla scienza, alla filosofia e alle religioni.

Come tutti i Logos anche il nostro è manifestazione di Parabrahman ed è « perciò una Trinità come insegnano tutte le religioni »: Ed ecco come la Teosofia si presenta alle religioni, specialmente alla religione cristiana, col ramo d'ulivo in mano: « Il Dio Padre, Figlio e Spirito Santo della religione cristiana sono i tre aspetti di Beatitudine, Sapienza e Attività riflessi e manifestati nel Logos, il quale come Attività è la Mente Creatrice — lo Spirito Santo dei Cristiani, il Brahma degli Indù; come Sapienza è la Ragione ordinatrice e preservatrice — il Figlio dei Cristiani, il Vishnu degli Indù —; e come Beatitudine è il Distruttore (delle forme) — il Padre dei Cristiani, lo Shiva degli Indù» (2). Ecco salvata e riaffermata la Trinità, dicono i teosofi, svolgendo la dottrina del Primo, Secondo, e Terzo Logos. E non basta; sentite come riaffermano con tutta disinvoltura altre dottrine della nostra religione. « La materia primordiale (il Non-sè) si

(1) Besant, citata dal Giordano, *op cit.*: p. 80.
(2) Giordano, *op. cit* : pp. 74 75.

trova allo stato di passività...: come tale essa è la *Vergine* che diverrà la *Madre* celeste... allorchè sarà compenetrata dallo Spirito Santo... Alla materia così permeata di Vita divina si può dare il nome di *Spirito-materia*»: ed ecco riconciliati lo spiritualismo e il materialismo, oltre che spiegato il senso delle parole bibliche: « Lo Spirito di Dio si muoveva sopra la faccia delle acque». Sempre per azione del terzo Logos — lo Spirito Santo — nello Spirito-materia vengono poi formati « gli atomi primordiali» ossia i materiali per la costruzione di un universo» (1). Già! Ma come si forma poi l'Universo? Mediante modificazioni della coscienza divina — risponde la Teosofia — poichè ogni modificazione determina una differenziazione della Materia-Spirito. « Di tali modificazioni ve ne sono sette, che danno sette diversi tipi atomici»; dalla combinazione e aggregazione dei diversi tipi d'atomi, o sulla base dei diversi tipi atomici, hanno poi origine i sette piani dell'Universo, e cioè:

I°	Piano	o	Piano	Adi
II°	»	o	»	Ampâmaka
III°	»	o	»	Atmico
IV°	»	o	»	Buddhico
V°	»	o	»	Manasico o Mentale
VI°	»	o	»	Astrale
VII°	»	o	»	Fisico (2) ».

Faccio grazia ai lettori della descrizione e spiegazione dei diversi piani e specialmente dei sette sottopiani

(1) Giordano, *op. cit.*: pp. 75-76
(2) Giordano, *op. cit.*: p. 76.

nei quali ogni piano si suddivide, sotto l'azione dello Spirito Santo; vediamo piuttosto quali funzioni assegni la teosofia al Primo e Secondo Logos. — Come dal Terzo Logos procede una *prima onda di vita*, così dal Secondo Logos (dal Figlio-Dio dei Cristiani) viene la *seconda onda di vita*, che conferisce alla materia il potere di evolvere le forme, le sette forme dei sette regni della natura: tre regni elementali, il regno minerale, il vegetale, l'animale, l'umano. « Dal Primo Logos — il Dio Padre del Cristianesimo — procede la *terza onda di vita*, che incontrando ad un certo punto l'evoluzione ascendente della prima e seconda emanazione di vita divina, viene a sostituire quel centro di coscienza che è l'individualità immortale dell'uomo » (1). Ecco perchè l'uomo è veramente figlio di Dio, partecipe della sua stessa essenza; ed ecco perchè in base alla dottrina dei tre Logos hanno ragione e l'ateo filosofo, e il panteista, non meno che i seguaci del teismo (monoteismo) e del politeismo. *L'ateo filosofo* dice: « Dio, essendo infinito, non è il Dio che le Chiese m'insegnano, quel Dio che al pari degli uomini, ricompensa o punisce, pensa ed agisce ». — L'ateo filosofo ha ragione se nega che il Dio delle chiese sia il Parabrahman, ma ha torto quando non riconosce gli altri aspetti della divinità. Così il *panteista* ha ragione affermando che Dio è la sua manifestazione, finchè parla dei Logos, ma è nel torto se estende il suo concetto all'Uno Assoluto. Anche il *monoteista* è esclusivo con la sua affermazione di un solo Dio personale di un solo *Io*: egli non con-

ateo 1
panteista 2
teista 3

(1) *op. cit.*: p. 79-80 e tutto il « capitolo sesto: » *L'evoluzione*

sidera che un aspetto del vero Dio. Ed è esclusivo il *politeista*, poichè non si eleva a concepire il centro totale e gli aspetti più elevati della divinità, ma si ferma agli aspetti inferiori, alle « potenze » che dirigono gli elementi (1). La Teosofia comprende e mostra tutte le faccette del divino Gioiello; concepisce tutti gli aspetti di Dio; sa, dunque, che tutti quei sistemi filosofici contengono una parte della Verità. Così non perseguita nessuno e dice a tutti: Voi avete ragione, ma solo in quel che affermate e avete torto in quel che negate: invece di combattervi, amatevi dunque, e aiutatevi reciprocamente a veder meglio » (2). E dice la stessa cosa a tutte le religioni; anzi ad esse dice di più. « La Teosofia dice a tutti: « esse (le religioni) sono astucci diversi del divino gioiello, della Religione unica. Cessate di guardare gli astucci, esaminate l'oggetto che essi contengono... negli astucci di tutte le religioni si trova lo stesso gioiello, la stessa luce divina: la Verità. Il gioiello è lo spirito delle religioni; gli astucci ne sono la lettera: apriteli tutti e vi troverete sempre lo stesso gioiello » (3). E un altro teosofo: « Tutte le grandi religioni hanno una storia esteriore, ed un'altra intima, una apparente ed un'altra nascosta. Per storia

(1) T. Pascal, *op cit.*: pp. 49-51.

(2) T. Pascal, *op. cit.*: p. 51. Scrive il Caviglione: « Una caratteristica dei teosofi è il non contraddire, l'accogliere e conglobare tutte le teorie, tutte le opinioni, tutti i fatti... Scommetterei che se a un teosofo dicessi che la teosofia è una gran corbelleria, risponderebbe: " Avete ragione! Ma appunto la corbelleria bene intesa è la più gran sapienza a cui possa giungere un uomo „ ». *Rassegna Nazionale*, 1 novembre 1910, p. 133.

(3) T. Pascal, *op. cit.*: p. 67

esteriore intendo i dogmi e i miti insegnati pubblicamente nei templi e nelle scuole, riconosciuti dal culto e dalla superstizione popolare» (religione essoterica: l'astuccio). « Per storia intima intendo la scienza profonda la dottrina segreta, l'azione occulta dei grandi iniziati (i grandi Maestri della Teosofia), profeti o riformatori che hanno creato, sostenuto e propagato queste religioni» (la religione esoterica, la dottrina dei misteri) (1), Infatti, esaminando le grandi religioni nel loro cuore, nel loro spirito, esotericamente, insomma, constatiamo che esse sono identiche, che i loro insegnamenti sono i medesimi». P. es.: il Sacrifizio divino (2), la Trinità, la Caduta, la Redenzione e gli insegnamenti sull'« al di là», che costituiscono gli insegnamenti centrali delle religioni, sono in esse « una stessa cosa nello spirito» (3), I grandi saggi, i grandi Iniziati, i Maestri (i Maitreya) hanno insegnato le stesse verità sotto forme diverse, e, perciò, Krishna, — il quasi fondatore del Brahmanesimo — Buddha, Zoroastro, Mosè, Pitagora, Gesù, sono tutti Maestri delle identiche verità, perchè, seguendo il metodo di investigazione che essi hanno insegnato agli adepti, cioè il metodo esoterico, vanno oltre la formula del dogma, del mito e del culto per cogliere il loro pensiero occulto, che le Chiese ufficiali hanno oscurato o trascurato fermandosi alla lettera. Ma con ciò siamo già passati dal macrocosmo propriamente detto al *microcosmo*, cioè all'uomo, che ora studieremo più davvicino.

(1) E. Schuré, *I grandi Iniziati*, « Introduzione » p. XXVIII.
(2) Cfr. C. Jnaràjadàra: *Il misticismo nella Messa*, Genova, Ciminago, 1910.
(3) T. Pascal, *op. c.*: pp. 67-68.

Riguardo alla *costituzione* dell'uomo la Teosofia ha molte cose nuove da dirci. — Come si è già accennato, l'uomo « nel suo vero essere, è un raggio della coscienza divina, un'unità (Monade) della sostanza del primo Logos, un germe che contiene potenzialmente tutte le perfezioni della Sorgente da cui emana » (1). Perchè questo germe possa sviluppare le potenzialità latenti, deve essere affidato alla terra,, all'Universo, e passare attraverso un lungo ciclo di evoluzione, come in un lungo pellegrinaggio verso l'attuazione perfetta in sè dell'immagine di Dio Padre. Come si compie l'evoluzione? Naturalmente « per mezzo delle vibrazioni esterne che risvegliano le potenzialità latenti della coscienza, la quale comunica con le cose esteriori a riceverne le vibrazioni per mezzo di un involucro o forma ». « È quindi evidente che per compiere la sua perfetta evoluzione, per venire a contatto con tutte le possibili vibrazioni dell'universo, la Monade abbisogna di involucri composti di ogni qualità di materia e corrispondenti a tutti i varî piani dell'universo » (2). Cioè « esiste intorno a noi una serie di mondi, l'uno dentro l'altro (per interpenetrazione): — questo s'è veduto —; e l'uomo possiede un corpo per ognuno di questi mondi, per mezzo del quale egli può osservarli e vivere in essi » (3). La teoria teosofica insegna, quindi, che l'uomo pur essendo un Sè uno,, è settemplice, cioè, si manifesta in sette involucri diversi formati da sette diverse qualità di materia, nei quali prende aspetti e nomi di-

(1) GIORDANO, *op. c.*: p. 86.
(2) *Op. c.*: p 87.
(3) LEADBEATER, *op. c*: pp. 31-32.

versi. « Sul piano Atmico il Sè è *Atmâ*, il raggio inseparabile dell'Esistenza Eterna, lo Spirito; sul piano Buddico è *Buddhi*, il veicolo d'Atmâ, l'anima spirituale; sul piano Mentale è *Manas*, il principio pensante, l'individualità immortale, il vero Ego. Questi tre formano la così detta Triade superiore — riflesso della Trinità del Logos nell'individuo — e costituiscono la parte immortale dell'uomo. I rimanenti quattro principî formano il Quaternario inferiore, la parte mortale che l'uomo ha in comune con gli animali, e che si rinnova con ogni successiva incarnazione; essi sono: *Kâma*, o anima passionale; *Prâna*, o vitalità; *Doppio eterico*; e *Corpo fisico denso* » (1). Credo che i lettori non saranno molto bramosi di una lunga o breve esposizione di questi sette involucri che prende il Sè nel suo sviluppo; piuttosto non sarà senza interesse, per completare le idee sulla teoria teosofica, seguire coi teosofi l'evoluzione umana, cioè il pellegrinaggio dell'uomo verso l'autodeificazione. « Le entità che rappresentano l'umanità attuale avevano raccolta larga messe di esperienze prima di venire sulla terra; in epoche planetarie immediatamente anteriori alla presente essi vivevano sulla luna (proprio sulla luna!) che in quel remotissimo periodo era in condizioni simili a quelle d'ora del nostro pianeta. Presentavano varî e diversi gradi di evoluzione: i più giovani erano appena entrati in uno stadio di vita sensitiva, i più evoluti... presentavano il tipo di una umanità bambina » (2). Noi ci chiediamo: ma dove diamine

(1) GIORDANO, *op. c.*: pp. 87-88. — Cfr., però, tutto il capitolo V, pp. 86-104.

(2) GIORDANO, *op. c.*: pp. 112-113.

hanno appreso tutto questo po' po' di roba i teosofi? E i teosofi rispondono: « in parte da informazioni ottenute mediante ricerche occulte, in parte da antiche fonti orientali, chè le più arcaiche tradizioni delle razze vennero a noi dall'oriente ».

Le ricerche occulte! Tutti sanno, infatti, che la teosofia da grande importanza all'occultismo. Nel programma è scritto fra l'altro: « Le ricerchè psichiche, il sonnambulismo, il mesmerismo (oggi chiamato ipnotismo), la psicometria, il trasferimento del pensiero, la chiaroveggenza e alcuni altri fenomeni finora volgarmente compresi sotto il nome di occultismo, sono i rami nuovi e già rigogliosi di una scienza dell'anima, la quale si va formando nei laboratori e nelle scuole più autorevoli, ed apre alle nostre ricerche orizzonti nuovi e sempre più vasti ». Il resto viene da antiche fonti orientali, e, si capisce, anche dalle religioni occidentali interpretate esotericamente. E andiamo avanti. No, accenniamo a un'altra fonte di verità teosofica: il *misticismo*.

Il misticismo — scrive la ineffabile Besant — è una conoscenza diretta delle verità spirituali, fondata su una percezione dell'anima e non sulla ragione, cioè sul ragionamento; non è una qualità dell'intelligenza quella che si trova nel mistico, ma piuttosto una capacità dell'anima, un potere dello spirito umano. Si vede con gli occhi dello spirito come con quelli del corpo, e si possono veder bene le realtà quanto le forme. Il mistico... si trova a faccia a faccia con gli esseri spirituali, li conosce come l'uomo conosce il suo amico ». — Ecco ciò che distanzia la Teosofia dal Cristianesimo e da tutte le altre religioni della terra: la Teosofia

può verificare la esattezza di ciò che enuncia, mentre nelle altre religioni, nessuno può affermare in questi termini: Io so che Dio esiste, che è possibile parlare con gli angeli; io so che si può dominare la natura fisica, abbandonare momentaneamente il proprio corpo e andare nei mondi invisibili; io vi sono andato e so per mia esperienza ciò che vi accade; sono stato al di là della morte e sono ritornato nel piano fisico»

La Teosofia sa, e sa, e sa. Che cosa *sa*, dunque, ancora?

«La prima terra emerse sul nostro pianeta al polo Nord, e su questa terra fecero successivamente la loro comparsa tutte le razze umane» (2).

La prima razza non si può chiamare veramente umana, poichè «presentava forme non definite, asessuali, protoplasmatiche, prive di organi di sensi». — La seconda razza — che abitava il continente Iperboreo, corrispondente alla Siberia settentrionale, alle isole Boreali Artiche, alla Groenlandia, e al Kamchatka — nel secondo dei due tipi in cui dividevasi, presentava «un primo accenno alla formazione dei sessi e un principio di funzionamento del tatto e dell'udito» e preparava così *la terza*, la quale aveva la sua abitazione nel continente preistorico di Lemuria, cioè a un dipresso nella regione del Pacifico meridionale, a partire dalla catena dell'Hi-

(1). Il *Cristianesimo dal punto di vista teosofico*. Cito da *La Scuola Cattolica*, vol. XXIII, p. 446.

(2) *Ivi*: p. 113. — I teosofi vogliono veder confermata questa asserzione, tra l'altro, da uno studio di G. R Wieland che nell'*American Journal of Science* del 1903 scrisse su questo soggetto, tanto discusso. — Cfr. anche Schuré *op. c.*: Libro I°, al principio.

malaya. I Lemuriani erano di color rosso e di statura gigantesca; in essi apparve l'organo della vista (da prima un sol occhio in mezzo alla fronte, poi i due occhi dell'uomo attuale), la distinzione fra il tronco e le membra,, ecc. Nella *quarta razza* fu compiuto il processo della trasformazione dell'animale in uomo. Essa abitava l'Atlantidè, cioè il posto occupato ora dall'America, dall'Oceano Atlantico e da gran parte dell'Europa occidentale. La scienza ufficiale non sa nulla di tutto questo, ma la scienza teosofica non va ad imparare dalla scienza ufficiale: non ci mancherebbe altro! « Gli individui giganteschi di questa razza erano conformati in modo alquanto simile agli uomini attuali, ma in loro non era ancor sviluppato il senso dell'olfatto ». L'ultima sottorazza di essa produsse i Mongoli, i Cinesi dell'interno, i Malesi, i Tibettiani, gli Ungheresi, i Finni e gli Eschimesi... — La quinta razza è l'*Ariana*, che « sotto la guida divina del proprio Manù » — un legislatore suscitato dal Logos — andò a consolidarsi nel centro dell'Asia, donde gli Ariani si diramarono per tutto il mondo conosciuto. Parallelamente allo sviluppo fisico vi fu uno sviluppo psicologico ed etico che va dalla coscienza e affermazione dell'io alla coscienza e affermazione della Società. È quest'ultimo lo stadio di sviluppo etico da noi raggiunto; ma non è l'ultimo stadio: la Teosofia vuol condurre l'uomo alla autoindentificazione dell'io con l'intera umanità, poi all'auto-identificazione con il Cosmo e il suo Logos, a quella identificazione alla quale mirarono tutti i divini Maestri, tutti i grandi Iniziati, *Mahâtma*, i Fratelli maggiori dell'umanità: Gesù, Bud-

dha, ecc. (1). — Questa l'evoluzione dell'umanità presa nel suo insieme, attraverso i varî involucri corrispondenti ai varî piani dell'universo. I mezzi dell'evoluzione umana sono due: la *Rincarnazione* e il *Karma*, che costituiscono gran parte della Teosofia.

La Rincarnazione. Rincarnazione è sinonimo di *metempsicosi* (passaggio dell'anima); « ma, siccome nell'uso comune quest'ultimo vocabolo ha preso il significato di un regresso dell'anima umana in corpi di animali, così, a scanso di equivoci, si adopera generalmente la parola rincarnazione ad indicare l'*esistenza di un principio vivente ed individualizzato, che dimora nel corpo dell'uomo e gli dà forma, e che in seguito alla morte passa in un altro corpo, dopo un intervallo più o meno lungo* » (2).

La rincarnazione è un corollario della dottrina teosofica dei varî involucri per i quali deve passare l'uomo affine di comunicare con le vibrazioni atomiche dei varî piani dell'Universo. È chiaro. Ed è noto che questa dottrina — dicono i teosofi — era professata dagli Indiani, dai Farisei, dagli Gnostici e Neo-platonici, dai mistici Cristiani, dai Persiani, Egiziani; dai grandi mistici eterodossi: Paracelso, Boehme, Campanella, Bruno, ecc., e non è un mistero che l'evoluzionismo conseguente deve accettarla. Sono note, in proposito, le teorie sviluppate in « Ascensioni umane » dal Fogazzaro, e l'Huxley scrive: « Come la dottrina dell'evoluzione, anche quella della

(1) Cfr. GIORDANO, *op. c.*: Cap. VI; ECHURÉ, *op. c.*: passim; LEADBEATER, *op. c.*: passim; e specialmente i libri della BESANT e della BLAVATSKY citati più oltre.

(2) GIORDANO, *op. c.*: p. 125.

trasmigrazione ha le sue radici nel mondo della rea
e può reclamare tale appoggio quale può supplire
grande argomento dell'analogia» (1). Tutta l'evoluzio
dell'uomo, secondo i teosofi, si basa su questo principi
« Poichè i movimenti più sottili (le più sottili e delic
vibrazioni) non possono da prima toccare l'anima, e
deve attirare a sè involucri di materia più grossolan
attraverso i quali più gravi vibrazioni potranno agir
e così successivamente l'anima si addossa il corpo me
tale, il corpo astrale e il corpo fisico». Sono le var
nascite, le varie incarnazioni. Dopo un certo tem
(cioè dopo aver fatto ogni sorta di esperienze nei v
involucri) l'anima si ritira sempre più in sè spogliand
gradualmente dei vestimenti assunti e prendendone alt
« Di tali vestimenti il primo a cadere è il corpo fisico.
l'uscire dell'anima da questo è ciò che noi chiamia
la morte. Non è la fine della sua attività... ma l'ani
semplicemente si ritrae da uno sforzo portandone s
i risultati, e, dopo certo periodo relativo di riposo, f
un'altra prova del medesimo genere» (2). Così
esposto graziosamente un teosofo questa dottrina: «
bambino andò a scuola. Era molto piccino. Tutto que
che sapeva l'aveva assorbito con il latte materno. Il s
maestro (che era Dio) lo mise nella classe inferio
e gli dette da imparare queste lezioni: Non devi uc
dere. Non devi far male ad alcun essere vivente! N
devi rubare. — E così l'uomo non uccise; ma fu c

(1) Nell'opera: *Evolution and Ethics*, 1884, p 61. Cito
LEADBEATER, *op. cit.*: p. 39.

(2) LEADBEATER, *op cit.*: pp. 37-38. Cfr.: anche GIORDA
op. cit.: Cap. VII.

dele e ladro. Alla fine del giorno allorchè la sua barba fu divenuta grigia (allorchè la notte fu venuta — cioè la prima morte —) il suo maestro (che era Dio), gli disse: Tu hai imparato bene a non uccidere, ma non hai imparato le altre lezioni: Ritorna domani. L'indomani egli ritornò come un piccolo fanciullo. Il suo maestro (che era Dio) lo mise in una classe più avanzata e gli dette da imparare queste lezioni: Non devi far male ad alcuna cosa vivente. Non devi rubare. Non devi ingannare il prossimo. E così l'uomo non fece male ad alcun essere vivente: ma rubò ed ingannò il prossimo. Alla fine del giorno (allorchè la sua barba fu grigia — allorchè la notte fu venuta) il suo maestro (che era Dio) gli disse: Tu hai imparato ad essere misericordioso. Ma le altre lezioni non le hai imparate. Ritorna domani» (1). E così via via: finchè l'uomo ha imparato tutte le lezioni. La morte, anzichè essere un passaggio istantaneo da un mondo a un altro, o dallo stato di esistenza al nulla, non è che un cambiamento di stato di coscienza, il quale si ripete ogni qual volta si veste un involucro. « La vita attuale — la terrestre — è quella prodotta dal corpo fisico più grossolano, in rapporto col mondo grossolano. Quando questo corpo si dissocia nella morte, l'anima si trova nel suo corpo astrale in rapporto diretto col mondo astrale; è il *Purgatorio* cristiano, l'*Ade* greca, il *Kama loka* degli orientali». (Di esso fa parte anche l'inferno). « Quando il corpo astrale muore, l'anima resta racchiusa dal solo corpo mentale, la sua coscienza si sveglia allora nel

(1) Berry Benson: *The Century Magazine*, maggio 894, citato dal Leadbeater, pp. 40-42.

mondo mentale: il *Cielo* cristiano, il *Devachan* buddista, l'*Amenti* egiziano, i *Campi Elisi* dei greci». Ma non basta. « Col progresso dell'individuo la sua coscienza si risveglia in corpi ancor più elevati, ed egli arriva a vivere mondi sempre più sottili: i *nirvâna* ; sono questi paradisi sublimi, e la coscienza è là sì viva e sì estesa che essa abbraccia l'universo; l'uomo sa allora che egli non è differente dagli altri esseri, sa che ciò che gli faceva credere che il suo « io » fosse diverso dagli « io » di coloro che lo circondavano, era la limitazione della sua coscienza... sa che tutti gli « io », tutte le anime sono frammenti della Grande Anima del mondo, Dio (1).

Il Karma. — Letteralmente *Karma* significa « azione »; e siccome ogni azione è generata da una causa che a sua volta, produce altri effetti, perciò la parola *Karma* si usa ad esprimere la legge di causalità; significa il continuo lavoro di ogni pensiero, di ogni parola, di ogni opera, attraverso tutte le età, cioè: « tutti gli eventi (di pensiero, di azione, ecc.), hanno una relazione causale col passato, ed avranno una influenza causale sul futuro » (2). Niente di ciò che viene all'esistenza si perde, e tutto crea, tutto produce: il Karma accumulato dall'uomo nella prima vita si conserva e determina la vita seconda, e così di seguito fino al termine del processo evolutivo. Non solo: ma siccome ogni nostra azione agisce anche sugli altri, che, a loro volta agiscono e reagiscono su noi, perciò si formano dei vasti, sem-

(1) T. Pascal. *op. cit.*: pp. 79-80. — Vedi anche l'opera di Artur Chambers e Ugo Janni: *La nostra vita dopo la morte*, con pref. di Arturo Graf, Torino, Bocca, 1910.

(2) Giordano, *op. cit.*: pp. 135-136.

pre più vasti legami Karmici,, sempre più vasti intrecci di cause e di effetti, che producono tutte le relazioni possibili fra gli uomini, le quali saranno poi alla loro volta, produttrici di relazioni sempre più elevate: relazioni di amicizia, relazioni nazionali, sociali, umane, mondiali o cosmiche e cosmico-divine. E questo ci spiega tante cose. Anzi tutto si comprende la necessità dell'esistenza di intelligenze spirituali superiori, ossia dei così detti angeli o demoni, chiamati, in linguaggio teosofico, *Reggenti del Karma*. « Essi elaborano il modello del corpo eterico adatto a ciascuna incarnazione e stabiliscono le circostanze più favorevoli all'evoluzione dell'entità che si rincarna ». E si comprende un'altra cosa, che, cioè: « la differenza di condizioni non è un'ingiuria nè un capriccio del caso: ognuno di noi ha precisamente quello che si merita e le condizioni in cui nasce sono le migliori pel suo sviluppo » (1). Per la legge del Karma ognuno è creatore del proprio destino: l'azione determina l'azione, ed ogni azione è premio o pena dell'azione antecedente. Siamo in pieno determinismo? Pare, ma non è così — rispondono i teosofi. Anzi la teosofia dà la soluzione al problema della necessità e del libero arbitrio. « L'uomo nasce, è vero con delle attitudini mentali passionali e fisiche stabilite dalle sue attività in vite anteriori, attitudini che esercitano su di lui una grandissima influenza e dalle quali si lascia ben sovente trascinare: ma le azioni cattive, cioè contro la legge che governa

(1) GIORDANO *op. cit.*: pp. 136-139. Vedi anche: LEADBEATER, *op. cit.*: Cap. IX, « Causa ed effetto ».

l'universo, producono sempre sofferenze; e l'Ego, che a poco a poco raccoglie queste esperienze, spinge la personalità ad evitare le azioni dannose anche se momentaneamente piacevoli»... « Benchè limitato nelle sue attività esteriori dalle condizioni del piano sul quale lavora, l'uomo resta sempre libero nel suo centro», anzi « impara a far servire le leggi ai suoi scopi» (1). Ci sarebbe parecchio da opporre a questa conciliazione della legge del Karma — che ha in sè parecchio di vero — col libero arbitrio; ma, poichè abbiamo da fare con teosofi, che con tutta disinvoltura ne sballano di molto più grosse, tiriamo via. La dottrina del Karma diventa la base di molti, di indefiniti precetti morali, riguardanti l'individuo e la società, anzi l'umanità. E si capisce. Secondo tale dottrina « non solo l'uomo fabbrica il suo carattere, ma costantemente ed inevitabilmente influisce su quelli che stanno intorno a lui. Di qui l'obbligo suo di attenersi agli insegnamenti del Buddha: abbandonare ogni peccato — conseguire la virtù — purificare il cuore. — Mi direte che per saper questo non era proprio necessario andar a importunare un Buddha, ma che volete farci? La teosofia è anzi tutto *Buddhismo*. Non però esclusivamente Buddismo. La Teosofia ha una storia lunga e lontana: si perde nelle origini delle religioni e delle filosofie ed ha preso elementi da tutte le religioni e da tutte le filosofie, interpretate, si sa, esotericamente e sopra una base buddhistica. E sarebbe interessante seguire i teosofi nella caccia delle dottrine ora esposte e d'altre, che vanno facendo attraverso le

(1) GIORDANO, *op. cit.*: ivi.

religioni e le filosofie; seguirli soprattutto nella perpetrazione dei più gravi delitti di esegesi e di storia che si possano commettere sotto la luna; ma siccome il vedere come fabbricano, fra l'altro, la storia di Gesù e della Chiesa suscita, più che il sorriso, il disgusto, e spesso non vale proprio la pena prenderli sul serio, perciò me ne dispenso (1).

Del resto la Teosofia come scienza o come complesso sistematico di dottrine nella forma che ha attualmente non è molto vecchia. Le sue origini si confondono con quelle della *Società Teosofica* fondata a Nuova-Jork il 17 novembre del 1875. Essa ebbe, come accennavo, a suoi veri fondatori certi Sommi Maestri spirituali che avevano divisato cotal mezzo per rendere all'Oriente e dare all'Occidente la conoscenza delle sorgenti di Verità Spirituale giacenti nascoste nella Teosofia Orientale» — scrive Annie Besant. I fondatori effettivi furono Helena Petrovvona Blavatsky, russa, e il Colonnello H. S. Olcott. La Blavatsky ebbe per Maestro « uno degli altissimi Adepti orientali », e fu fino alla sua morte, (fino al suo passaggio da questa vita) il corpo e l'anima della Società. « La Blavatsky — scrive la Besant — per aver accumulato una speciale qualità di sapere sopraumano e sviluppato in sè poteri da penetrare coll'occhio e toccare con mano il mondo invisibile, riuscì specialista in scienza occulta, e poteva verificare a volontà i ricordi storici della vita di Cristo interrogando gli spiriti dell'altro mondo ». Questo si dice vedere! E noi sappiamo anche chi era il suo principale maestro

(1) Leggere i due ottimi volumi del citato P Busnelli S. I.

di saggezza: era un Mahatma,, o Sapientone onnipotente, che le appariva nel santuario teosofico di Adyar nelle Indie. Peccato che il sapientone Koot Hoomi abbia avuto la cattiva idea di istruire la Blavatsky, oltre che a viva voce, per lettere, per scritture di vario genere, che esaminate da un perito calligrafo risultarono essere uscite dalla stessa mano — con la stessa forma, con gli stessi difetti di calligrafia e di lingua — che vergava le lettere indubbiamente della Blavatsky. Una fattucchiera? Macchè! Non ditelo, ad ogni modo, ai suoi credenti, ai teosofi! Faceva anche miracoli. Dove aveva imparato a far miracoli? In uno dei monasteri del Tibet, dove era riuscita a penetrare, dopo la sua fuga dalla patria, Jecaterinoslav, in Russia, e dal marito, il generale Blavatsky? Imparò a far miracoli presso i saggi dell'Himâhlaja, che le appresero i segreti dell'essere e del divenire, o nelle celebri biblioteche occulte del Tibet, chiuse ad ogni altro? Fatto sta che nel 1875, la quarantaquattrenne Blavatsky stupisce l'America colle sue rivelazioni e i suoi prodigi, e affascina tutti col suo sguardo d'un azzurro d'acciaio penetrante — come scrive uno de' suoi devoti —, guadagna alla fede il colonnello Olcott, il buon Olcott; fonda con lui la *Società Teosofica*, che dall'America trasportò il quartier generale ad Adyar, presso Madras. Quivi ed altrove la Blavatsky svolge il suo potere taumaturgico. Perchè la *Società delle ricerche psichiche* di Londra, ebbe l'idea malvagia per i Teosofi, di mandare uno dei suoi membri, l'Hodgson, a fare un'inchiesta? E perchè il risultato dell'inchiesta doveva finire con la dichiarazione di Hodgson, che la Blavatsky non era nè uno strumento di veggenti occulti, nè una volgare avventuriera, ma uno dei più

perfetti, astuti ed attraenti impostori che la storia ricordi? I Teosofi, nonostante tutto questo, continuarono a credere in lei, solo rimpiansero che ella, troppo buona, abbia voluto dare delle prove tangibili di quanto affermava a gente curiosa che ne avrebbe fatto cattivo uso (1). Quando si dice essere teosofi! Gli iniziatori della Società si proposero questi tre scopi: 1. Formare un nucleo della fratellanza Universale dell'Umanità, senza distinzione di razza, di sesso, di credenza, casta, o colore. — 2. Incoraggiare lo studio delle Religioni, delle Filosofie e delle Scienze comparate. — 3. Investigare le leggi inesplicate della natura ed i poteri latenti dell'uomo.

« La società è un'istituzione internazionale; non ha dogmi nè articoli di fede, è completamente aliena da sette — dice il Manifesto della Società stessa. « Pace » è la parola d'ordine; « Verità » è lo scopo di essa ». Fu costituita in Ente morale soltanto il 3 aprile 1905. Conta moltissimi gruppi diffusi in tutto il mondo e una copiosa letteratura, nonchè parecchie diecine di Riviste teosofiche. Ha la sede ufficiale a Madras in India, dove si tiene ogni anno un Congresso.

Gli autori principali di Teosofismo solo la Blavatsky, della quale sono famosi specialmente i libri: *Iside svelata*, *La dottrina segreta*, *La Voce del Silenzio*, *La chiave della Teosofia*; la Besant, successa alla Blavatsky, nella direzione della Società, è nota per una grande quantità di opere teosofiche, fra le quali le più

(1) Dall'articolo: *H. P. Blawatsky*, della Rivista *Teosofia*. Periodico mensile della società teosofica. Sezione italiana, A VI, n. 4, 1903. P. Busnelli, *op. cit.* ed. II. Cap. II, III, IV.

importanti sono: *La Sapienza antica, Il Cristianesimo esoterico o i misteri Minori, La Rincarnazione, Uno studio della Coscienza.* La Besant, una donna di grande ingegno, di smagliante eloquenza, sia che scriva o che parli,, era prima una convinta anglicana, anzi sposa di un pastore anglicano. Ancora giovane, abbandonati il marito e i figli, si fece apostolo di ateismo e di materialismo, finchè la Blavatsky la converte e ne fa uno dei fulcri della « Società Teosofica ». La mano destra della Besant è stato e pare sia ancora il Leadbeater, autore, fra l'altro, di *Chiaroveggenza* e di *La morte e gli stati che la seguono.*

Intorno alle vicende della Società Teosofica e, insieme, intorno al carattere morale delle personalità più influenti in essa in questi ultimi anni, si leggeranno con piacere e con profitto anche due articoli pubblicati nella *Voce* (Firenze) N.ri 14 e 15 del 1909, da Guido Ferrando.

Prima di chiudere questo studio sulla Teosofia, dovrei accennare alle correnti teosofiche che si scostano dal teosofismo classico, di carattere spiccatamente orientale, bramanico e buddistico, dovrei accennare, sopratutto alle dottrine dello Steiner, un monista *sui generis*, che ha iniziato, in seno alla Fratellanza Teosofica, un energico movimento eterodosso. Basti qualche cenno informativo. Lo Steiner, già prete cattolico, proclama la superiorità di Cristo su Budda. Si studi pure l'antica saggezza orientale — insegna lo Steiner — ma non dimentichiamo che il Cristo è il fattore essenziale e centrale della nostra evoluzione, e che il Cristianesimo è la tradizione dell'occidente, e che, perciò la chiave di volta della Sapienza è l'esoterismo cristiano. Cristo

è la prima delle grandi Guide dell'Umanità, e la dottrina esoterica da lui insegnata è la espressione più fulgida dell'antica Sapienza. Come si debba interpretare la dottrina di Gesù, il teosofo, che è anche un filosofo, dell'alta Austria, ci dice specialmente nelle opera « *Das Christentum als mystische Tatsache* » (1), e « *Paternoster* », a fondamento delle quali sta, però, il *Cristianesimo esoterico* del Besant, nonostante che lo Steiner si accosti molto nella prima delle due opere all'Harnack e all'ipercritica protestante. Egli si vanta di ridurre al minimo le stravaganze teosofiche e di darci una teosofia cristiana, anzi, un cristianesimo teosofico. Con Cristo — egli proclama — apparve in forma umana l'alta essenza solare come il grande umano archetipo della terra. Egli è il più grande Iniziato. — Un'altra cosa distingue la teosofia dello Steiner — segretario della Società teosofica tedesca — dalla teosofia classica: il tentativo di dare un contenuto e una base scientifica alle interpretazioni esoteriche e all'occultismo. Egli non è soltanto un ammiratore di Nietzsche, ma anche un seguace indipendente di Haeckel, un cultore delle scienze naturali e sociali: chi non ha sentito parlare dei due volumi: *I punti essenziali della questione sociale*, (trad. it. Bocca) e *La Filosofia della libertà* (Laterza, Bari)? Scrive fra l'altro, insistendo sul valore della scienza per l'assetto stabile della Teosofia: « Molti vi saranno oggidì che desiderebbero istruirsi nel modo più rapido riguardo alle teorie della Teosofia. Ad essi non sembrerà affatto agevole che vengano loro anzitutto esposti

(1) *Il Cristianesimo come fatto mistico*, trad. it. Palermo, Reber, 1910.

dettagliatamente i fatti della storia naturale sotto l'aspetto opportuno per metterli a base di una concezione teosofica. Essi dicono: vogliamo apprendere qualche cosa intorno alla Teosofia, e voi ci raccontate dei fatti di storia naturale. — Ecco un'obbiezione che dimostra chiaramente come i nostri contemporanei non vogliano affatto pensar sul serio. E anche i teosofi spesso ritengono superfluo il corroborare le dimostrazioni del Karma e della Rincarnazione coi dati della scienza naturale. Non sanno che tale è il còmpito delle sottorazze alle quali appartengono gli abitatori dell'Europa e dell'America: e che senza questa base i membri di queste razze non possono arrivare alla vera comprensione teosofica. Colui che non vuol far altro che ripetere ciò che sente dai vari istruttori dell'Oriente, non può divenire teosofo entro l'ambiente della civiltà europea ed americana» (1). È, come si vede, un modernista della Teosofia, un modernista che è disposto a mettersi, per star fedele alla scienza, perfino in contrasto colla Blavatsky; come afferma altrove. Inutile dire che le stranezze esoteriche dello scienziato Steiner non sono meno ridicole di quelle degli ortodossi in teosofia. Ne volete un esempio? « Quando sul Golgotha uscì il sangue dalle ferite, fu questo un importante avvenimento per la totale evoluzione della terra. Niuno comprende quest'avvenimento se non arriva a intendere che il cristianesimo si fonda sur un fatto mistico. Se alcuno con vista penetrante avesse da un lontano pianeta potuto

(1) *Rincarnazione e Karma, come conclusioni necessarie dal punto di vista della moderna scienza naturale.* Trad. it. Roma, Casa ed. « Luce e Ombra », 1913, p. 35 6, in nota.

seguire attraverso i secoli l'evoluzione della terra, avrebbe veduto non solo il corpo fisico della terra, ma anche il suo corpo astrale; e questo corpo astrale della terra avrebbe offerto allo sguardo attraverso i secoli speciali splendori, speciali colori e speciali forme. In un attimo tutto s'è cambiato. Altre forme apparvero, altri splendori e altri colori lampeggiarono — e fu l'istante che sul Golgota sgorgò il sangue dalle ferite del Salvatore. Fu questo non solo un avvenimento umano, ma cosmico. Per esso la personalità di Cristo, che per l'addietro era da cercarsi puramente nel sole, venne sopra la terra, si unì colla terra, e nello spirito della terra troviamo noi la personalità di Cristo e del Sole». « Nel Cristo dobbiamo vedere lo spirito già da noi qualificato per reggente del sole, che nel momento che il sangue fluì dalle ferite sul Golgotha, trasferì il suo lavorìo sulla terra, e perciò ha tratto con sè la terra nel lavorìo del sole» (1).

Lo Steiner dice sul serio, e noi, per educazione, tratteniamo la risata omerica che vorrebbe scoppiare. Un carissimo giovane, mio amico, che ha potuto e può ancora bazzicare parecchio nei cenacoli teosofici di Milano, mi informa che lo Steiner è persuaso

(1) Weihnacht, Berlino 1909, p. 20-22; *Die Geheimwissenschaft im Umriss*, Leipzig, Altmann, 1910. Mi servo della traduzione fatta dei due passi dal P. Busnelli: *op. cit*, vol. II, p. 94-95. — L'opera teosofica più interessante, credo, dello Steiner è quella stampata *Pro manuscripto*, intitolata *Vor dem Tore der Theosophie*. (Davanti alla porta della teosofia); contiene il ciclo di conferenze tenute dall'autore a Stoccarda nel 1906. È di facile lettura e contiene delle considerazioni assai belle. Ma, come da per tutto, abbondano le stravaganze d'ogni genere.

da qualche anno, di essere la Rincarnazione di S. Giovanni l'Evangelista, e che, come tale, sta scrivendo un nuovo Vangelo„ che, probabilmente non differirà da quelli già noti della teosofia, se non, forse, per la novità delle stravaganze esoteriche. Ma il mondo teosofico è abbastanza stupido e abituato a lasciarsi corbellare nei salotti aristocratici di vecchie dame, perchè non attenda come un *messaggio* di infinito valore le « rivelazioni del fantastico di Dornach ».

Quello che pensiamo di questo strano movimento — nel quale non si sa sempre ben distinguere ciò che è ciarlatanismo e camorra da ciò che è detto e scritto e operato con convinzione; e nel quale, in mezzo a paradossi ed errori e corbellerie, c'è pure qualche cosa di vero e di nobile: per es.: ciò che riguarda i metodi di sviluppo individuale: purificazione del cuore, dominio del pensiero, conoscenza di se stesso, amore dell'attività, della Sapienza, della divozione, disciplina della mente mediante la meditazione, irrobustimento della volontà mediante lo sforzo (1) — quello che pensiamo, ripeto, dal punto di vista della nostra religione, non può essere dubbio. Il ramo d'olivo col quale i teosofi si presentano alla nostra religione è semplicemente uno scherno quando non è ingenuità ridicola. Dal punto di vista filosofico siamo sempre lì: quando s'è smarrita la via della ragione e si va in cerca di un sostituto di essa, non si può incappare che nella fantasia; e messisi una volta sui passi della fantasia tutto è possibile, ogni

(1) La teosofia vuol essere una teoria in servizio della morale; vuol suscitare energie con l'affermare il carattere spirituale dell'uomo.

costruzione ha valore e tutte, anzi, si equivalgono. Le costruzioni dell'occultismo e della càbala valgono, filosoficamente, quelle di parecchie scuole intuizionistiche. La salvezza è nella ragione, nelle inferenze razionali. — È inutile, poi, dire, che scientificamente, cioè dal punto di vista di ciò che consta sulla base e col metodo dell'osservazione e dell'esperimento, la Teosofia non ha valore alcuno, come non ne hanno l'astrologia, l'alchimia, la magia, ecc. L'edificio della *scienza ufficiale* — come la chiamano con un misto di amarezza e di dispetto, i Teosofi — vuol avere ed ha basi più solide di quelle della scienza teosofica; uno scienziato « ufficiale » è di molto più difficile contentatura che la Besant, il Leadbeater e compagnia. Ciò non ostante, anzi appunto per ciò, la Teosofia non morrà; vi saranno sempre delle anime anelanti, sotto lo stimolo della febbre dell'Ignoto e nel parossismo dei sentimenti mistici, alle regioni Buddhica e Nirvânica delle dottrine esoteriche.

V

La religione nella pedagogia moderna [1]

(1) Vedere Giuseppe Allievo, *Attinenze fra l'antropologia e la pedagogia*, Torino. Ferrero e Beccaria, 1896; *Il ritorno al principio della personalità*, Torino, tip. S. Giuseppe, 1904; *Il ritorno alle idee madri del sapere umano*, « Rivista di filosofia neo-scolastica », a III, n. 1, 1911. — G. Calò, *Fatti e problemi del mondo educativo*, Pavia, Mattei Speroni, 1911. — Labertonnière, *Essai de philosophie religieuse: théorie l'éducation*, Parigi, Lethielleux, 1903. — G. Gentile, *Sommario di pedagogia come scienza filosofica*, Bari, Laterza, 1913 e 1914. — Vidari, *Elementi di pedagogia*, Ulrico Hoepli, Milano, 1916. — Valeria Benetti Brunelli, *I valori dell'educazione*, Città di Castello, Lapi, 1814, ecc. ecc.

G. B. Vico in una delle sue grandi orazioni, invita con forti parole, l'uomo a ripiegarsi su sè stesso, a riconoscere la natura della propria anima e a proclamarne la grandezza divina: « Entra in te stesso e conosciti; conosci l'animo tuo e, se non farai velo a te stesso, confesserai quanto è grande fra le cose grandi, quanto esimio, quanto magnifico »(1). E la divina grandezza del nostro spirito, mostra che noi siamo uno spiccatissimo « simulacro » di Dio. — Il positivismo aveva distratto per lunghi anni l'uomo dalla considerazione di se stesso e della propria divinità — come chiama il Vico la dignità umana — ne aveva fatto un essere tra gli esseri cosmici, che lo plasmano, lo formano dalla vita all amorte e se lo trascinano dietro, nella loro ridda causale, per tutta l'eternità, o finchè dura il movimento meccanico del cosmo; collo sparire inglorioso della cosidetta « filosofia positiva », ritorna a poco a poco in onore l'antico: « *Conosci te stesso* »; e la filosofia è proclamata altamente *Scienza dello spirito* e

(1) « Tute igitur collige, ed temet nosce: nosce animum tuum; et quam egregium, quam eximium, quam praestantem agnoveris, nisi tute tibi imponas, fateare ».

l'educazione è veduta e teorizzata nella sua identità col divenire dello spirito, colla formazione del carattere, come sviluppo di tutto lo spirito, di tutte le esigenze intellettuali e morali dell'uomo: in altre parole come un graduale libero formarsi di tutto l'uomo, senza mutilamenti disastrosi. Come per Socrate, anche per lo spiritualismo moderno, tutti i pensieri devono rivolgersi all'intimo, a studiare e purificare l'anima e a svilupparne il divino carattere nella sua pienezza e integralità. Attraverso le più accreditate teorie pedagogiche moderne, ci è dato cogliere ad ogni passo l'ispirazione socratica della ricerca e della liberazione dell'uomo, che è, poi, l'intimo fondo morale del Cristianesimo.

L'educazione dev'essere integrale, cioè deve essere cultura di tutto l'uomo. Su questo principio non può darsi in teoria, disaccordo. Ogni educazione che peccasse di unilateralità, aiutando lo svolgimento di certe funzioni e trascurando le altre, lasciando che altre si atrofizzassero, è con ciò stesso condannata come educazione: sarebbe un attentato alla integrità personale dell'educando; una amputazione spirituale che, presto o tardi, produrrebbe l'intristimento anche delle funzioni apparentemente coltivate, data l'unità dell'uomo e lo strettissimo rapporto organico onde le attività sono collegate fra loro. Chi non educa l'uomo non educa, realmente, nulla dell'uomo. L'uomo come attività è una armonia funzionale, in cui tutto è essenziale e necessario: la mancanza di un elemento è distruttore dell'armonia. Di qui un primo dovere dell'educatore: di studiare la psiche dell'educando. E notate: quando dico educazione non la distinguo dall'istruzione; non distinguo cioè una

educazione della mente e una del cuore; una della intelligenza e una della volontà; una che tende a fare l'uomo bravo e l'altra che fa l'uomo buono.

Nell'una e nell'altra forma di cultura il processo è uno: la parola interiore o esteriore — che diventa interiore — si fa idea, l'idea si fa convinzione. Finchè un'idea non è convinzione, non è neanche idea, non è una cognizione evidente, perchè se fosse evidente avvincerebbe l'uomo a sè, lo compenetrerebbe, lo convincerebbe nel senso etimologico della parola: sarebbe *convinzione*. La verità non lascia, nè può lasciare indifferente l'uomo. Di un uomo che non sente la verità, che non la fa, dite pure che non la sa, non la possiede. Possesso della verità è vita della verità nello spirito: nello spirito che non è intelligenza e volontà, ma intelligenza-volontà, amore intelligente e intelligenza amante. Noi, per analizzare e conoscere l'attività unica dello spirito, dobbiamo fare delle astrazioni: mettere in rilievo un aspetto della funzione unica, prescindendo dagli altri; l'aspetto di essa come mente che afferra e inchiude in sè ciò che le si presenta con certi caratteri, riducibili tutti al carattere dell'evidenza, e come cuore o volontà, che è trasporto vivo e pratico verso l'idea conquistata, la quale nel cuore o nella volontà diventa azione. Prescindere o astrarre, per chi studia — e tutti studiano — è una necessità; ma, a studio finito, noi dobbiamo ricomporre in unità, in sintesi, in organismo e considerarle nell'unità viva dell'organismo le diverse funzioni, poichè il loro vero essere reale consiste appunto nel rapporto che hanno l'una con l'altra nell'unità della vita dello spirito.

La verità è per l'uomo tutto intero: come tutto

l'uomo o tutta l'anima va alla verità, così corrispondentemente, la verità penetra tutto l'uomo, è via e vita a tutto l'uomo. E' informativa e formativa, nel contempo e sotto lo stesso rispetto: illumina e muove, addita e plasma. Purchè la verità venga data dal maestro e venga concepita dal discepolo per quello che essa è: come risposta a problemi piccoli e grandi che sorgono o sono fatti sorgere dall'intimo dell'anima, come l'appagamento del bisogno di sapere che è in tutte le anime; purchè l'anima del discepolo venga trattata, secondo le note e immensamente belle parole di Plutarco, non come « un vaso da riempire, ma come un fuoco da suscitare »; fuoco che ha sempre bisogno di alimento nuovo, per essere quello che è: luce e calore: fiamma. Nel fuoco — permettete che insista sulla stupenda imagine — nel fuoco le legna, l'alimento si fanno luce e calore al momento stesso: non prima luce e poi calore, non luce distinta dal calore. Così la verità: è via e vita, è illuminazione e amore sempre quando è richiesta dal bisogno stesso dell'anima. Creare questo bisogno, o, meglio, suscitare senza interruzione questo bisogno è, — gli educatori sanno meglio di me — il mezzo migliore, anzi l'unico mezzo di aprire l'anima del discepolo alle nostre parole; le quali, d'altra parte, devono tener conto dei reali bisogni che via via sorgono nell'anima dello stesso. Quando la nostra parola sarà risposta alle domande dell'anima del discepolo, quest'anima sarà tesa verso di noi: tutta: sarà brama della verità e la verità sarà appagamento della brama che è amore intelligente, intelligenza-amore. Ecco l'istruzione-educazione. Così istruiva Socrate, così istruiva Froebel, così istruiva Pestalozzi. Chi non riconosce la persona umana come

quella determinata attività che non può svolgersi se non secondo leggi proprie, inerenti al proprio essere; chi non rispetta l'autonomia del discepolo e vuole ad esso imporre dal di fuori una dottrina senza che essa venga richiesta dal di dentro da un bisogno suscitato; chi nell'istruzione non mira a che il discepolo accetti liberamente e consapevolmente la verità, come appagamento di una brama, fa opera non d'istruzione nel senso spirituale della parola — che è l'unico senso che le si possa dare quando la si riferisce all'uomo —, ma di appiccicamento alla superficie, non di dottrine, perchè non sono intese, ma di fatti bruti, materiali, che potranno anche magari diventare abitudini in forza della ripetizione meccanica, come una parola o una frase diventano abitudini in un pappagallo, dove esse non hanno alcun valore di significazione spirituale, cioè di vera istruzione spirituale. Quando la parola ha significato spirituale — cioè: è istruzione davvero — essa penetra l'anima, dà ad essa un nuovo atteggiamento e un nuovo valore: è informativa e formativa, perchè risponde a tutto l'attuale stato o tendenza dello spirito: è istruzione-educazione, o educazione nel senso integro della parola.

Rispettare il fanciullo, la personalità viva e concreta del fanciullo: ecco il principio supremo dell'educazione, che nei tempi nostri ha trovato espositori insigni: mi limito a citarvene solo qualcuno. « L'educazione umana — scrive l'Allievo — siccome quella che è di persona a persona, vuol essere essenzialmente e sovranamente personale, cioè a dire opera di intelligenza e di libera volontà, sia rispetto all'educatore, e sia riguardo all'educando ». « Sul sentimento e sul rispetto della dignità umana si fonda l'arte dell'educare »; oggetto e fine su-

premo della scuola è « il culto della personalità dell'alunno ». Per l'Allievo il supremo concetto pedagogico si deve formulare così: « Svolgere la personalità organica dell'uomo fanciullo, addestrandolo al dominio delle proprie potenze mediante la formazione del carattere... ». E un altro teorico dell'educazione, l'hegeliano G. Gentile — che tanto ha lavorato e sì efficacemente in Italia a spazzar via spietatamente il positivismo dell'Ardigò e scolari, che nel campo dell'educazione aveva adugiati gli spiriti sotto il nome di *pedagogia scientifica*, vuota di filosofia e di morale, cioè vuota di un concetto dello spirito e di idealità etiche — G. Gentile, dal quale pur dissento in molti punti, e fondamentali, sul terreno della filosofia, svolse prima in numerose monografie e, poi, più sistematicamente in un *Sommario di pedagogia*, e nella *Riforma dell'educazione*, questa idea: La pedagogia è la dottrina della formazione dello spirito; lo spirito è storicità, divenire continuo e progressivo; ed è autonomo. Come quindi *studiare* lo spirito è studiarlo nel suo processo libero di formazione e di sviluppo, così, data l'autonomia dello spirito, *formare* lo spirito è identico col *formarsi* dello spirito. Lo spirito che insegna e lo spirito che impara, se agiscono veramente come spirito, debbono essere lo stesso spirito; l'educando non è fatto dall'educatore, non ne è formato, ma si fa esso, si forma esso; sotto l'influsso dell'educatore lo spirito si educa, cioè si nutre della sua propria sostanza, come un fuoco che ha in sè, il proprio alimento e la propria luce. L'educazione è autoeducazione, è la formazione dello spirito secondo leggi proprie.

Vi può essere qualche cosa di esagerato in questo

concetto dell'educazione: dal quale però risulta lampante una verità: che il magistero pedagogico deve, sotto pena di non esser più magistero spirituale, tener conto della natura e personalità dell'educando, nell'animo del quale la verità deve farsi strada spontaneamente così che, in fondo, sia l'educando stesso a formarsi, a conquistare se stesso con progressivo autonomo sviluppo, e l'educatore sia semplicemente un *suscitatore* di fuoco e di luce. Non so tenermi dal riportare qualche pensiero del filosofo italiano: « Per intendere la vera indole, i bisogni, la vita del suo scolaro — e se non intende tutto questo come potrà mai lavorare nell'anima del discepolo? — il maestro non deve fermarsi alla astratta idea che egli (lo scolaro) sia, poniamo, uno scolaro di quella certa classe, in cui si suppone l'attitudine a seguire lo svolgimento d'un certo programma: questo è uno scolaro astratto, che non ha vita, e non può seguire nessun programma; è una cosa, creata dal pensiero inconsapevole di tutta la propria natura; non è una persona. Nè basta che lo guardi in faccia, in cui pur lampeggia in luce, a volta a volta nuova, l'interno del fanciullo; ma deve entrare a studiarlo pacatamente nel suo animo, dove si raccoglie e concentra la vita di quel fanciullo. E per entrare bisogna che lo segua nel suo processo spirituale, perchè quell'anima non è appunto se non un processo. Seguirlo, tenergli dietro, senza stancarsi, senza dir mai: « Ho capito; ormai te ti conosco ». In altre parole: il maestro deve rispettare e lavorare sull'attualità spirituale del discepolo; attualità che si rinnova sempre e quindi sempre rinnovarsi deve il maestro. « Il maestro — scrive ancora il Gentile — che è maestro, non si ripete; ma si

rinnova perennemente nello spirito dello scolaro. Vive, e perciò si fa sempre diverso; e così si fa, facendosi con lo scolaro, egli e lo scolaro, uno stesso spirito» (1). Se il maestro è semplicemente una macchina da far lezioni e rimane estraneo alla vita che pulsa e fluisce sempre nuova nell'anima degli scolari; se il maestro non si immedesima con quel flusso pulsante e vivo, farà opera non di educazione — educazione è aiuto al libero sprigionamento delle energie — ma di assopimento con l'occupare l'educando in cose e in parole che questo non può intendere, perchè non rispondono a ciò che egli è attualmente in questa e questa fase dello sviluppo; con l'impedirgli quindi ogni vera occupazione spirituale: gli scolari lo seguiranno, in apparenza, magari; e potranno anche ripetere, più tardi, le parole del maestro; ma quelle parole non sono entrate nel vivo tessuto dello spirito, non sono diventate vita dello spirito, perchè erano, per quello spirito, morte: non sono luce e calore, perchè non illuminano nessuno, non riscaldano nessuno.

Ecco come il *principio della libertà* è fondamentale in pedagogia. La quale suppone quindi come base, o meglio, come elemento suo essenziale la psicologia. Io non parlo qui di quella che è stata chiamata *psicologia esperimentale* e che, per la frequentazione di un anno intero di uno de' migliori laboratori di psicologia — quello di Lovanio — mi è nota abbastanza perchè io non le riconosca nessun vero valore pratico —

(1) *Sommario di pedagogia* I, p. II, Cap. V, p. 139; Cap. VIII, 165. Vedere specialmente, i Capitoli dal IV al X, per avere una idea della interiorità dell'educazione.

e meno ancora teoretico — e per poter affermare con uno dei migliori psicologi che « le ricerche sperimentali e le misurazioni pedantesche non ci danno modo affatto di guardare nello stato spirituale del fanciullo »; — parlo della psicologia in quanto è studio d'osservazione introspettiva di se stessi, e, attraverso se stessi, attraverso la storia dello spirito umano, *degli altri*; della psicologia che scende nelle profondità dell'anima a coglierne i fremiti vivi e la significazione di essi, a sentirne le tendenze spontanee impastate di sentimento; i bisogni prepotenti, sempre soddisfatti e sempre insoddisfatti; della psicologia che insegna all'uomo a sentire la propria vita « a vedersi passare » — come diceva Maine de Biran — e ne constata tutti i fenomeni nella loro realtà viva.

Conosci te stesso, rivelati a te stesso, ascoltando te stesso. Conosci te stesso cercando in te stesso la eco delle profonde esperienze spirituali di coloro che narrano se stessi: di un Socrate, di un Agostino, di un Pascal, di un Maine di Biran, che della osservazione interiore seppero l'arte e ci diedero tesori di scienza viva dell'anima. Parlo della psicologia che non si fa guardando in uno schema astratto l'anima e meno ancora foggiando arbitrariamente l'anima secondo principii *a priori*, non scaturiti dall'attività stessa e dal modo dell'attività dell'anima; ma si fa cogliendo l'anima nella parola viva, negli atti di gioia e di dolore, negli entusiasmi e negli abbattimenti, nelle mille voci che si sprigionano spontaneamente dal ribollire pacato o violento della vita nella sua pienezza e attualità; ora e nel passato, nei documenti vivi del passato. Là conosceremo

l'uomo: di là prenderemo le mosse per aiutarne lo sviluppo.

***

Ma lo sviluppo dev'essere diretto, regolato. Non tutto è vera vita spirituale ciò che si manifesta come tendenza. Aiutare lo sviluppo di un essere ragionevole, vuol dire concorrere a che egli possa formarsi una coscienza morale e una ragione, che certe tendenze si subordinino ad altre; significa intervenire nella vita di lui; opporsi a certe idee e a certi desideri per farlo divenire quello che non diverrebbe mai se fosse abbandonato a se stesso: *ecco l'autorità* che si erge davanti alla libertà. Non per distruggerla, ma per dirigerla. Se l'uomo fosse tutto buono, come lo concepiva il Rousseau, non sarebbe concepibile se non una educazione *negativa*, « che si dà un gran da fare, per non far niente » — che lascia sbrigliarsi la natura dell'educando secondo le leggi intrinseche della perfettibilità; ma, pur troppo, la natura non è interamente buona e la libertà non diretta diviene licenza. Bisogna, dunque, intervenire come autorità e chiedere l'obbedienza. Con ciò accettiamo noi forse il metodo dell'autorità contro quello della libertà?... No, perchè, per noi, non c'è opposizione fra i due metodi: il primo è integrazione del secondo. Tutto sta nel modo di concepire l'autorità. Vi è — dice un teorico francese — un'autorità che usa del potere e del saper fare dei quali dispone per subordinare gli altri ai suoi fini particolari, che cerca di impadronirsene per sfruttarli: è l'*autorità asservi-*

trice del signore sullo schiavo, del monarca orientale sui sudditi, che sfruttano gli altri con la forza e con l'astuzia.

E v'è un'autorità la quale usa del potere e del saper fare dei quali dispone per subordinare se stessa a coloro che le sono sottomessi, e che, legando la propria alla loro sorte, tende alla conquista d'un fine comune: è *l'autorità liberatrice. Liberatrice di chi e da che?* È necessario porre fra le diverse attività che costituiscono l'uomo una distinzione di valore; una scala di valori: in cima il valore supremo al quale tutti gli altri sono gradatamente subordinati e ordinati. E chi lo pone il valore supremo? Chi se non la scienza dei valori, la filosofia? Ebbene, guardate: nella storia del pensiero io trovo una filosofia che pone come valore supremo il *piacere*: tutte le attività umane, per essa devono contribuire alla produzione del piacere. E trovo una filosofia che pone come valore supremo la *virtù* fine a se stessa: tutto vale in quanto conferisce a rendere l'uomo padrone di sè nel possesso della bontà o della corrispondenza della propria attività alla ragione. Ebbene, ascoltando le voci dell'anima, tutte le voci dell'anima, seguendo l'anima nello sviluppo delle sue tendenze più profonde, attraverso le brame sempre insoddisfatte, noi troviamo che l'essenza sua, il suo essere vero che palpita e freme e piange e canta è una tendenza unica nella quale si unificano la tendenza al piacere e la tendenza alla virtù: mi affretto a dirlo: è la tendenza a Dio.

Il rinato amore alla storia e la vasta fioritura di studi delle religioni, che costituiscono tanta parte delle ricerche della psicologia dei popoli, ci hanno messi in

faccia a questo fatto incontestabile: le prime formazioni spirituali dell'uomo, le spontanee creazioni della sua anima sono una *scienza della felicità* (l'eudemonologia) e una scienza *della virtù* (l'etica) che suppongono la ricerca della felicità e quella della virtù; ma quelle due scienze — rudimentali a volte, finchè volete — sono impregnate di *Religione*: quelle due ricerche sono ispirate dalla ricerca del Divino. Si sente che è vano ogni tentativo di conquistare la felicità senza Dio e contro Dio; si sente che il bene, la virtù, è, in fondo, il comando di Dio adempito dall'uomo. — E parallela alla testimonianza religiosa spontanea dell'anima umana è quella riflessa della ragione. La teologia, la scienza di Dio è — dice Socrate, dice Platone, dice Aristotele; dicono Marco Aurelio e S. Agostino; Tommaso d'Acquino e Bonaventura da Bagnorca; dicono il Galileo e il Vico, Cartesio e Kant, Hegel e Eucken, Galuppi, Rosmini, Gioberti; dicono le filosofie dell'India e della Cina — la teologia è al vertice del sapere umano: tutto è intelligibile in Dio e in Dio solo; chi non intende Dio, chi non conquista Dio non intende e non conquista nulla; perchè Egli dà il valore finale supremo alla scienza, alla virtù, al piacere che in Lui si unificano perchè da Lui derivano: *Dio è il valore supremo.* Quel sentimento prima vago e indistinto di qualche cosa, di qualcheduno superiore a noi e dal quale dipendiamo; quell'istinto al divino che la psicologia constata e la storia ci mostra concretato nel rito e nella preghiera e la ragione giustifica e convalida con la dimostrazione dell'esistenza d'un oggetto infinitamente buono e infinitamente beato; quel sentimento e quell'istinto sono essenziali allo spirito nostro; sono la più profonda es-

senza dello spirito nostro: *noi siamo religiosi*; le nostre tendenze sono compenetrate di religione. Ecco la verità che, ora, i pensatori del mondo riannunciano alla umanità, dopo che la eco di annunci millenari si era affievolita nell'ubbriacatura del positivismo e del materialismo; ecco la definitiva conquista della rinata dominatrice filosofia spiritualistica: *Dio è il valore supremo*; *la caratteristica più profonda dell'anima è la religiosità*.

Ed ora siamo in grado di completare la definizione del supremo principio pedagogico, formulata dianzi: « svolgere la personalità organica dell'uomo fanciullo, addestrandolo al dominio delle proprie forze mediante la formazione del carattere *ordinato al possesso dello spirito infinito* ». « Il positivismo nega l'infinito, mentre il senso dell'infinito e l'aspirazione ad esso solleva l'uomo sul bruto e rappresenta la molla del suo perfezionamento e tutta la ragione della sua educabilità ». Chi tende all'infinito sente di essere indefinitamente perfettibile; l'infinito come ideale dà un senso di grandezza divina alla vita, dà alla vita una serietà religiosa che è vano cercare altrove.

* * *

L'uomo è libero: la libertà non è nella sua essenza più alta, la facoltà di scegliere fra il bene e il male, almeno questo non è il grado supremo della libertà: la libertà vera è nello slancio non inceppato della nostra natura verso il bene, verso la felicità, verso Dio; la vera libertà è il dominio

pieno dello spirito sul corpo; dello spirito che tende all'infinito, all'infinita perfezione, sulla materia che è fatto bruto, imperfettibile; la libertà è il dominio degli istinti, dell'anarchia degli appetiti e delle tendenze; è un ideale che conquistiamo faticosamente, strappando l'occhio destro e mozzando la mano destra — secondo l'energica frase di Gesù; — cioè eliminando da noi come impaccio tutto quello che non ci porta a Dio, anzi ci impedisce di giungervi, e subordinando tutte le tendenze alla tendenza religiosa, che è la nostra essenza suprema perchè ci ricongiunge col nostro supremo valore. *Ecco, nel processo educativo, la giustificazione dell'autorità.* Quando il fanciullo non ha ancora nè intelligenza, nè coscienza, ed è tutto in balia degli istinti non frenati e non coordinati, l'uomo deve intervenire per aiutarlo a possedersi, a diventar padrone di sè, a elevarsi al disopra dell'anarchia interiore, a eliminare e subordinare e dirigere. *Chi è libero doni la libertà,* aiuti a darsi la libertà, susciti nello spirito il fuoco centrale e la luce centrale della vera felicità e del vero bene; e sia, questo fuoco, centro di irradiazione sulla massa oscura non ancora differenziata della psiche, sia distruttore e purificatore degli elementi che lottano contro lo spirito, sia *incendio* affinatore delle attività buone, dello slancio vitale, sempre meno impacciato, verso la perfezione. Così l'*autorità aiuta e integra la libertà.* Farebbe opera di asservimento solo quell'autorità educativa, quel maestro, che, al posto di Dio, a cui tende la nostra natura, mettesse un ideale di vita diverso; al quale, per ciò stesso, l'anima non sarebbe portata come dal suo peso naturale, dalla sua libertà o libera attività; quel maestro che, invece di

eliminare o correggere le tendenze animali nocive allo spirito, cioè alla virtù morale e alla felicità che ne risulta, le sbrigliasse e ne assecondasse, così, l'opera della devastazione e della corruzione: poco importa che ciò facesse positivamente o negativamente in nome della neutralità o della areligiosità dell'insegnamento, che è poi, in fondo, trascuranza di mettere un principio efficace e solido, qual è il principio religioso, a base e a stimolo dello sviluppo dell'educando; — farebbe opera d'asservimento quel maestro che soffocasse o lasciasse atrofizzarsi nell'anima del fanciullo l'istinto del divino, la voce di Dio nella coscienza morale: quando Dio non è più il vivo centro dell'anima, il dominatore della vita dell'anima, l'anima è schiava delle tendenze inferiori; contro le quali, tolta la voce di Dio, nessun'altra voce è potente a frenarle. Ma il maestro che addita come supremo ideale Dio e leva all'anima i pesi che le rendono difficile il volo, ed eccita tutte le energie più intime alla conquista di Dio e dà un senso divino alla vita; quel maestro « diventa agli occhi nostri un sacerdote, interprete e ministro di quell'essere divino a cui dobbiamo la nostra vita, e a cui possiamo attingere ogni incremento ulteriore dell'esser nostro; colui che nel mondo, ad ora ad ora, secondo l'espressione dantesca, c'insegna come l'uom s'eterna».

Un'educazione che non sia religiosa non è educazione, perchè non è sviluppo della vera nostra natura e personalità; non è incamminamento alla *virtù vera* che abbia un fondamento solido e un motivo efficace di obbligazione, e alla *vera felicità* che non si trova fuori di Dio. — Di Dio che è amore; e quindi opera d'amore dev'essere l'educazione. Vi è, dicevo sopra, una au-

torità che si subordina a coloro che le sono sottomessi; opera disinteressatamente, sacrificandosi: è l'autorità im' pregnata d'amore, ossia di Dio che opera nel magistero..

L'educazione non è un mestiere, è una *missione*. I maestri sono *messi* di Dio. Soltanto questa convinzione rende possibile il sacrificio di sè agli altri, l'amore. « Il maestro deve avere la convinzione che egli, per la sua origine e per il suo destino è solidario con coloro che gli sono confidati e che non può senza prevaricazione separare la propria sorte dalla loro o abbandonandoli a se stessi, o servendosi di essi per l'ottenimento di un fine estraneo ad essi. Egli, il maestro, deve volere essi, il loro bene; deve volerli per se stessi, non volere per essi e attraverso essi se stesso». Come potrà volerli così, rinunziando a sè, negando sè, sparendo, se non vede in essi Dio, se non vede in sè stesso un ministro di Dio alla liberazione ed elevazione delle anime? Come potrà sentirsi identificato con essi in modo che le loro ignoranze, le loro miserie, i loro difetti pesino su lui ,come se fossero suoi e ne fosse responsabile; e, correggendoli, soffrire con essi come se correggesse se stesso, come se a se stesso imponesse punizioni o chiedesse degli sforzi gagliardi di volontà? Una fede, una fede d'amore lo fa agire, il vero maestro; una fede lo esalta sopra se stesso, lo eleva al di sopra delle cose e degli interessi individuali; egli, sacerdote di una volontà divina, infinitamente amante, infinitamente sacrificata, si dà, per amore come Dio si dà per far vivere nella creatura Dio che la vuole; per far vivere in Dio una creatura che lo vuole.

Un'autorità educativa così concepita può avere ancora qualche volta l'apparenza di una forza che violenta. Ma è pura apparenza. Le minacce, le punizioni, i castighi non sono più costrizione, ma soddisfacimento di un'esigenza dell'anima stessa dell'educando, che vuole la libertà vera, che deve volere la libertà vera, per impulso della natura immortale che palpita in lui e tende alla conquista di sè attraverso l'affrancamento di sè dai ceppi delle passioni, o attraverso l'asservimento delle passioni a sè.

Ecco l'educazione integrale che ascolta tutte le voci dell'anima e a tutte risponde; che pone in cima all'attività umana come mèta dell'attività umana ciò che è eterno e divino nello spirito e a questo subordina tutto il resto; che fa dell'eterno e del divino la norma o il criterio di ciò che deve eliminare, di ciò che deve correggere, di ciò che deve suscitare, affinchè il fine della tendenza fondamentale dell'anima non venga frustrato.

Si chiede ancora se l'educazione deve o non deve essere religiosa. Il problema deve porsi diversamente: l'educazione deve o non deve essere *integrale*? Deve o non deve condurre l'anima, sviluppando una tendenza viva dell'anima attraverso gli splendori delle verità parziali, degli amori parziali e delle parziali felicità alla *Luce intellettual piena d'amore*, all'*Amor d'ogni ben pien di letizia*, alla *Letizia che trascende ogni dolciore*?

Porre così il problema è risolverlo. Ogni atto nostro deve tendere al fine suo, ogni atto nostro deve crescere in noi la bontà; ogni atto nostro deve scaturire dal sentimento del dovere se vuol essere atto umano, atto morale: ebbene il fine, la bontà vera, il fonda-

mento del dovere è Dio, non dimentichiamolo. Ciò che non ci avvicina a Dio è vano. Questo deve insegnare con la parola e con la vita il maestro ai discepoli. Nella concezione cristiana della vita — che è la nostra — nessun magistero può scindere un aspetto dell'anima dagli altri perchè tutti si fondono in unità armonica; meno che meno può scindere i diversi aspetti da quello religioso, perchè questo è la forma di tutti, il soffio e il legame di tutti, la vita di tutti.

Se l'anima è fondamentalmente religiosa, religiosa dev'essere l'educazione « Prescindere — scrisse il Vidari — dal rapporto dell'io col Tutto o con l'Assoluto o con Dio è mutilare la nostra coscienza e la nostra cultura, condannarsi alla cecità ». « L'istruzione religiosa riesce a porgere il punto di vista superiore da cui tutto il resto deve essere considerato e in cui acquista valore ». E ancora: « Quando (per l'istruzione religiosa) lo spirito riesca a coltivare in sè la coscienza viva dell'Universale — dell'Assoluto, cioè di Dio — e della propria relazione con esso: quando l'istruzione religiosa costituisca come l'ultimo momento di quella progressiva formazione spirituale che è data dalla coscienza dei propri poteri, da quella della natura fisica, da quella del mondo sociale e da quella infine dell'Universo, allora si può dire che rientra a buon diritto nella cultura come parte essenziale di essa » (1). Vorrei citare a questo punto dei bei passi o delle belle pagine del Rosmini, del Tommaseo, del Lambruschini, dell'Allievo, ma *cui bono*?, a che pro? — Non sappiamo

(1) VIDARI, *op. cit.*, Vol III, *La didattica*, p. 317; vol. II, *La teoria dell'educazione*, p. 100-1.

tutti le loro idee sul valore assoluto della religione nel processo educativo? E non proclamano altamente la necessità dell'istruzione, della educazione religiosa, come compimento della vita teoretica e come fondamento della vita morale, pensatori come il Martinetti e il Varisco? Ebbene, « l'educazione religiosa — dice ancora il Gentile — non ammette istruzione che non ammaestri l'educando anche nelle credenze religiose, le quali sono, per loro natura, unità di teoria e pratica e non informano la mente senza riformare tutta la persona e dare un orientamento nella vita. Dal punto di vista religioso, un'istruzione monca e imperfetta che non s'integri nella cognizione di Dio e nelle relazioni essenziali dell'uomo con Dio, è un'istruzione mancata, non pure ai fini morali, ma agli stessi fini teorici; perchè Dio non è soltanto il datore della legge morale e il giudice delle azioni umane, ma è il primo principio di tuttó: quello, inteso il quale, tutto diventa intelligibile, e non inteso il quale ,non ci può essere che apparente e superficiale intelligibilità. Onde la religione è una materia d'insegnamento come tutte le altre, ma ha questa speciale virtù, che, quando schiettamente compresa e appresa, non solo attua in sè medesima l'ideale di una istruzione educativa, ma moralizza ogni altro sapere, moralizzando lo spirito che ne viene in possesso, poichè lo orienta stabilmente in un mondo, dove tutto ha il suo posto. Il criterio religioso, criterio teorico insieme e morale, porge un principio di giudizio e di valutazione per ogni fatto naturale e umano e non lascia nulla innanzi al soggetto, cui questo possa rimanere indifferente» (1).

(1) GENTILE, *Sommario di pedagogia*, Vol. I, parte III., Cap. IV, p. 248-9.

In altre parole: nell'educazione religiosa tutto deve partire dalla religione e tutto deve convergere alla religione: Dio deve essere il continuo e supremo ed esclusivo ispiratore di ogni cognizione e di ogni precetto.

Con ciò non voglio dire che tutti i maestri debbano ogni momento insegnare il catechismo e spiegare la dottrina religiosa: a ogni ora è assegnato un aspetto del sapere da illustrare e un aspetto dell'anima dell'educando da svolgene e purificare ed elevare. Io, affermando e insistendo nell'affermazione, che ogni maestro dev'essere educatore religioso, intendo ben altro. Fate sentire, o maestri, ai discepoli la serietà del sapere per la vita; suscitate con tutti i mezzi nella loro anima l'amor vostro per la verità, quell'amore che dev'essere in voi, che dovete far sentire che è in voi; accendete nelle coscienze il sentimento del dovere con fare appello ai principii religiosi e rispecchiate la religione nella vostra vita. La lezione di catechismo che fate deve apparire ai discepoli la lezione più importante, quella che tocca più davvicino i loro vitali interessi. Fate nel nome di Dio le correzioni, castigate in nome di Dio.

Una delle piaghe più profonde della nostra Italia e specialmente della nostra scuola, è stata ed è il laicismo. Fino al '70 il rinnovamento politico italiano fu concepito come rinnovamento, prima di tutto, morale e la morale doveva essere, nel concetto dei nostri migliori, religiosa, cioè fondata sulla religione, immedesimata, intimamente, in tutte le sue forme con essa. È l'età in cui trionfa l'ideale cristiano del Mazzini, del Rosmini, del Gioberti, del Manzoni. Cavour non si scostò dalla intuizione religiosa della vita, anzi, proclamava altamente che l'Italia era la più atta ad applicare i grandi prin-

cipii politici dei tempi nuovi, perchè il partito liberale era più cattolico che in qualunque altra parte dell'Europa. Come si concilia la libertà con lo spirito religioso? Ecco il pensiero dominante di Cavour, come era stato quello dei grandi che ho nominato. Fino al '70 lo Stato continuò ad essere concepito come l'incarnazione fattiva della concezione etica della vita sopra una base profondamente religiosa. Dopo il 70 lo Stato italiano la rompe ostentativamente prima colla Chiesa, poi colla religione, ispirato ed aiutato dalle teorie del positivismo e del materialismo da noi appena noti e pur già trionfanti e dominanti nel modo più dispotico in tutti o quasi gli istituti e programmi di istruzione. La *Religione* diventò sinonimo di ignoranza e di errore; il culto della scienza doveva essere accompagnato e quasi comprovato dalla professione di ateismo. I padri spirituali, i patroni della seconda Italia si chiamarono Bovio e Ardigò. Si capisce che in un'Italia simile era già instaurata di diritto e di fatto la laicità della vita e della scuola, la laicità come negazione pura e semplice della religione, come uno sprezzante farne a meno: la ragione doveva coltivare la scienza; la scienza doveva essere del « fatto » e delle sue leggi immediate, poichè a questo si riduce tutto lo scibile: il *resto* appartiene al mondo delle fantasticherie e, quindi, della fede e della Chiesa. Nel « resto », buttato là come ciarpame o come oggetto degno delle occupazioni dei perdigiorno, veniva a trovarsi anche, nientemeno, l'Infinito. Come poteva il pensiero contentarsi del finito, esso che è fatto per l'infinito? Come poteva non tentare di far suo quello che ieri la Scienza aveva negato e lasciato alla fede sotto il nome di Inconoscibile e, quindi, per l'uomo, come il Non-esistente, Dio, l'As-

soluto? Ed ecco che il pensiero moderno sconfessa il laicismo così degli illuministi e dei giacolini, come della filosofia positivista, e vede, come si esprime il Gentile, la necessità di restaurare dentro al finito, cioè dentro all'uomo, in cui si rappresenta e s'incentra la natura, l'infinito. Il finito non è pensabile che alla luce dell'infinito. A che cosa ha mirato la scuola italiana, nell'ultimo cinquantennio? « Quale è stato il suo proposito? Quale la cultura che essa ha voluto promuovere o creare? — si chiede il Gentile. E risponde: — « La cultura laica! Ma questa cultura s'è intesa come quella che non dovesse essere nè religiosa nè irreligiosa: neutra, s'è detto. Una cultura perciò che non solo prescindesse da ogni positivo elemento religioso, ma tralasciasse pure ogni considerazione, anche critica e trasformatrice, di qualsiasi elemento religioso. E poichè la religione è stata pur sempre il problema della formazione interiore della personalità o coscienza umana, questa cultura si proponeva appunto di schivare questo problema » (1). E' questa la laicità *negativa* che i nostri idealisti rifiutano per la cosidetta laicità *positiva*. Che cos'è? Impariamola a conoscere, perchè contro questa dovremo lottare quasi esclusivamente domani.

Scrive il Gentile: « La vita umana è vita spirituale. Ma vivere spiritualmente è pensare: pensare è filosofare; filosofia è idealismo; e l'idealismo dev'essere idealismo attuale » (2). Cioè dev'essere coscienza dell'immanenza del tutto nell'atto dello spirito che lo crea. « O uomo che vuoi vivere una vita degna del

(1) *Discorsi di religione*, p. 28.
(2) *Op. cit.*, p. 75.

posto che ti spetta nel mondo, abbi ognora presente l'infinita responsabilità di ogni tuo atto; rifletti che lì dentro c'è il Tutto, e c'è per opera tua» (1). L'atto dello spirito è creatore di tutto, anche di Dio. E Dio, come creazione dello spirito, non è trascendente, ma immanente, com'è immanente la natura. « Il concreto (cioè il vero reale) non è nella natura, e non è in Dio. Il concreto è l'atto spirituale». Che cos'è Dio? Dio è il pensiero che pone sè come altro da sè, come infinito, come eterno, come trascendente. Questa posizione del pensiero è un momento necessario della vita dello spirito, del suo divenire; l'uomo, pensando, non può non creare Iddio, cioè oggettivarsi. Ma in un atto successivo l'uomo lo riconosce come fattura sua e lo nega come distinto da sè, come trascendente; comprende che il suo Dio è un Dio suo, che Dio vive nel soggetto e per il soggetto: l'oggetto torna al soggetto. Dio non è negato ma è riconosciuto per quello che è: oggettivazione del soggetto e, fuori di questo, puro e semplice astratto e, quindi, non esistente. La scienza che compie questo riconoscimento, è la filosofia, la quale, per ciò stesso, liquida la religione come adorazione del trascendente, integrandola nella filosofia, che è superamento o inveramento dell'oggetto nella vita calda, attuosa, creatrice del soggetto. Che cos'è, qunque, la laicità *positiva*? È la negazione di Dio come trascendente l'uomo e fuori dell'uomo; è la negazione della religione come adorazione del Dio infinito, non creato dall'uomo ma creatore dell'uomo; è l'affermazione di Dio nell'uomo, per

(1) Vedere: GENTILE, *La riforma dell'educazione*, Laterza, Bari, 1920.

l'uomo e dall'uomo. — Non è qui il luogo di dimostrare quanti gravi errori teorici e, soprattutto, pratici derivano da una filosofia dell'assoluta immanenza di Dio nell'uomo e della conseguente deificazione dell'uomo, e credo del tutto superfluo rilevare che questa è una religione *irreligiosa*, come è stata chiamata, e che ci fa sorridere la pretesa dell'idealismo immanente di voler sostituire la religione vera con la *fede nello spirito*! L'evoluzione del pensiero e della vita farà giustizia anche di questa larvata, eufemistica, ma decisa e radicale negazione di Dio, vuota di ogni contenuto religioso, incapace di assorbire nei suoi schemi hegeliani e di spiegare il *fatto religioso*, come brama ardente di unione del finito reale con l'Infinito realismo, distinti e pur tendenti l'uno verso l'altro in un intenso anelito d'amore; come fame e sete di immortalità e di beatitudine, come rassegnazione, nel dolore, a una volontà infinitamente buona e oggettiva e reale; come Provvidenza che veglia sopra di noi e ci ama e trae dal male il bene e rende così possibile il progresso; come fonte di forza contro il male e sorgente di misericordia infinita verso i cattivi; come vivente ideale di virtù e di santità, nella più perfetta giustizia e nella benignità e come termine infinitamente bello della nostra vita di prova, di lotta e di dolore. L'idealismo che vuol veder sboccare nelle sue dottrine tutte le correnti spirituali della storia, si mostra incapace di assimilare e di inverare la corrente religiosa, specialmente nella forma cristiana di essa, e la sua pedagogia è manchevole quanto al contenuto più alto e non rispondente, quindi, alle più profonde esigenze dello spirito. Solo il maestro che vive Iddio e la verità divina come

legge della sua attività e dell'attività dell'educando, che insegna, corregge e castiga in nome di Dio a cui nulla sfugge anche di ciò che è più nascosto del pensiero e del desiderio dell'uomo, può dire una parola autorevole e sicura di trovare una pronta eco nello spirito umano teso istintivamente verso la verità immutabile, e verso la perfezione assoluta che domina le creature e vuol essere ubbidita, seguita e amata.

Come affermammo ieri, isolati, il valore della religione di fronte al positivismo, affermiamo, uniti coi più grandi pensatori del mondo e con parecchi pensatori d'Italia, lo stesso valore, oggi, che la migliore anima italiana, non ancora cristiana di idee e di sentimenti, si trova disorientata dopo lo svalutamento del positivismo e del materialismo avvenuto nelle sfere dell'alta coltura, ma non ancora negli istituti inferiori di istruzione, non ancora nella vita dei più.

Il positivismo è morto come sistema di pensiero, che dominava le nostre università; è morto, dopo d'esser degenerato, com'era logico, del resto, nel materialismo, che portò la negazione alle ultime conseguenze, proclamando, per bocca del Molescott: « O uomo, quando sfianchi la terra e dalle sue viscere cavi fuori il fosfato di calce, tu cavi fuori frammenti di spiriti passati, i quali per tua opera si ricomporranno forse in ispiriti nascituri che metteranno il mondo sossopra »; — e per bocca di Vogt: « O uomo, il tuo spirito è al tuo cervello, come l'urina alle reni ».

La risposta degli spiriti migliori e più serii a tutte queste bestialità, fu quale doveva essere: lo schifo e lo scherno. L'università reagì e il positivismo fu spazzato via. Ma, si noti che nei tempi del suo quasi

incontrastato dominio, la negazione complessiva della filosofia positivistica era discesa dall'università nel liceo, dal liceo nel ginnasio e molto clamorosamente nelle scuole normali, dalle scuole normali nelle elementari, e da queste e da tutti anzi gli istituti di istruzione, era penetrata largamente nella vita. Cioè, non solo nel vivere pratico degli « affari » e dell'intreccio di mille atti di riso e di pianto, di speranze e di aspirazioni, di vita e di morte d'ogni giorno, ma anche nella cultura generale, nella politica e nell'arte.

Si leggano i tre saggi di Francesco Acri *Contro i veristi filosofi*, *Contro i veristi politici* e *Contro i veristi poeti* (1) dove le conseguenze morali e letterarie venute dalle premesse del positivismo sono messe nella loro triste luce e si dimostra come esse inquinino la vita nostra moderna in tutte le sue manifestazioni: sull'ateismo teoretico è cresciuta la mala pianta dell'empirismo e da questo al culto della bassezza e della sensualità, il passo è stato molto breve. Il positivismo è morto? Ma sì, sotto il vento gagliardo delle correnti speculative dell'idealismo e delle varie forme dello spiritualismo che gli Ardigò, i Morselli, i Sergi, i Mantegazza... non riuscirono mai a soffocare del tutto, si è veduta dileguare a poco a poco, in fuga scompigliata, la nuvolaglia dalle alte cime del sapere, e ora dalle cattedre universitarie, invece dei materialisti e dei positivisti, parlano ascoltati e seguiti il Gentile, il Varisco, il Vidari, l'Aliotta, il Billia, e il De Sarlo; ma da poco sotto la *cima* giù giù fin ai piedi del monte santo della nostra cultura, la nebbia della nega-

(1) Premessi alla traduzione del *Convito* di Platone; *Dialoghi di Platone*, Vol. II, p. 155 seg.

zione è ancora fitta e scura. L'insegnamento della filosofia è spesso in mano di omiciattoli, che, per dirla con Platone, vedendo il posto vuoto e la distinzione del nome e dei titoli, lasciano il loro mestiere, dove il loro talento avrebbe forse fatto buona prova, e si gettano nelle braccia della filosofia come dei delinquenti, che, fuggiti dalle prigioni, si rifugiano nei templi.

In molti licei, in moltissime scuole normali e in numerose scuole elementari del bello italo regno, il positivismo più ignorante educa ancora alla vita i discendenti di Tommaso d'Aquino, di Dante, del Vico, del Rosmini e del Gioberti; e forse non ci fu mai tempo nella storia d'Italia, in cui la depravazione, lo scetticismo blasfemo e impudente e l'imbestialimento umano abbiano fatto tanta pompa di sè, come nella cosidettu letteratura amena, nei teatri e nei cinematografi dei nostri giorni, e in cui la *rinnovata barbarie*, di cui parla G. B. Vico, abbia informato tanto vastamente il costume così della plebe lercia e cenciosa come della plebe profumata e ingemmata.

Chi ci salverà? Chi richiamerà efficacemente gli insegnanti al senso della loro responsabilità e le moltitudini a quello della dignità umana? Chi ridarà alla scuola il carattere suo di tempio, di centro irradiatore di virtù illuminata? Quando e come la scuola riprenderà la sua smarrita missione di formatrice di caratteri, di coscienze che sappiano trattare finalmente il fango come fango, l'uomo come uomo, Dio come Dio?

Si dice: abbiate pazienza! L'idealismo purificatore, dopo di aver lavato a dovere le stalle d'Augia delle Università, laverà piano piano anche quelle dei licei, delle scuole normali e degli altri istituti d'istruzione,

proclamando e promovendo in mille maniere, come ideale pedagogico, la cultura dello spirito. E va bene.

Il Gentile e il Lombardo Radice e i loro seguaci lavorano efficacemente da anni a riformare l'istruzione, smaterializzando insegnanti e programmi, schernendo senza pietà ogni forma di empirismo banale e gridando fino a stordirci che la vita non ha senso se non è culto dell'Assoluto. Ma, per carità, non culliamoci in vane speranze. L'idealismo è antireligioso e anticlericale non meno — sebbene con atteggiamenti più seri e meno settari — del positivismo. Chi ha letto, fra l'altro, i *Discorsi di religione*, di Giovanni Gentile, chi legge l'*Educazione nazionale* del Lombardo Radice, ne sa qualche cosa. E certi passi che ho citati sono molto eloquenti. Non basta, per essere religiosi, riempirsi la bocca del nome di Dio, quando risulta poi che Dio è una semplice creazione del soggetto, una pura astrazione, preso per sè e indipendentemente dal soggetto pensante, e che il Dio vero è l'uomo nella sua universalità. Se neghi Dio come l'Assoluto reale che l'uomo trova, ma non fa, togli ogni saldo fondamento al dovere e, quindi, alla moralità. La religione è il cardine della vita degna di questo nome e la vita morale non ha termine e consistenza vera che nella coscienza religiosa: non sono soltanto i cattolici a proclamarlo, ma anche i pensatori dello stampo del Varisco e del Martinetti. Predicate fino a sfiatarvi la grandezza dello Spirito, il valore assoluto dello Spirito e la scuola come graduale coscienza dello Spirito; se manca il Dio trascendente, misura eterna ultima unica di ogni volere, lo Spirito non varrà più della materia, senza notare che, nell'idealismo immanente, io, come persona empirica, questo mio « io »,

particolare, distinto da tutti gli altri « io », che ha avuto principio, che lotta e soffre e spera, *io* sono mortale. E non sono libero di libertà di scelta, poichè sono quello che sono in forza dello Spirito universale che assume in me una determinata ed effimera forma di divenire; che in me pensa e vuole. Come si fa a riformare davvero la scuola e con la scuola il costume, con una dottrina che nega, non meno del positivismo e del materialismo, Dio personale, la libertà e l'immortalità dell'anima? È di fronte a questo nuovo indirizzo di pensiero che dobbiamo affermare energicamente la religione vera.

* * *

Nessuno, perciò, sia così vile, così poco conscio della grandezza propria e della dignità dell'anima dell'educando da disinteressarsi di Dio con l'*indifferenza*, « che è povertà di sentimento religioso e scarsezza di vita spirituale ». O non è vita spirituale che volete dare, o maestri, alle anime tese verso di voi? E dove l'attingete la pienezza e la purezza della vita spirituale da dare se non nel Dio che crea, nel Dio che ama, e soffre e redime, nel Dio che vede e scruta i cuori, nel Dio che è offeso dalle colpe umane, nel Dio che castiga e premia? E a chi volete indirizzare i discepoli, per attingere vita spirituale, se non a Dio che ha le parole di vita eterna? A Dio che ha effuso il suo spirito nella storia?

Oh la storia! Facciamo rivivere la storia in noi e negli affidati a noi: prendiamo coscienza e creiamo negli altri la coscienza di ciò che siamo. Oltre che

per attingere i tesori di spiritualità accumulati nella storia dall'azione dell'uomo strumento di Dio, anche per attingere e far attingere nuova forza d'azione. La prima condizione di forza — scrivevo altra volta — è averne coscienza; contarsi e dire che cosa si è; misurarsi con l'ideale serenamente e baldamente. Antonio Rosmini ha scritto, a questo proposito, delle parole che sono un ammonimento e un programma. « Noi cristiani siamo di presente come a dire sparpagliati, e gli uni scuciti dagli altri; non sentiamo però bastevolmente *qual forza ci lega e aduna insieme*, e ci dovrebbe formare una cosa sola per lo scambievole amore. Quando i fedeli colà nei primi e felici tempi erano più pochi e ferventi, si sentivano fortemente compaginati e congiunti fra di loro in un solido corpo, in un corpo armonioso nelle membra e aventi un corpo solo, ed un medesimo spirito» Noi possiamo quanto sappiamo di potere; nella vita individuale e nella vita sociale. Nella coscienza del potere, il potere cresce, si intensifica, si rischiara, quando esso non sia illusorio ma reale, quando, cioè, esista veramente nell'individuo o nel gruppo una riserva di forze, un cumulo di energia. Perchè allora nello spirito spunta e s'ingagliardisce il santo orgoglio dei santi, la sete dell'attività: l'attività stessa. Ai romani bastava il senso della romanità, la coscienza della romanità a spingerli al trionfo; e quando quel senso si affievolì nelle anime, quando alle anime la parola « romano » non disse più nulla e non potè suscitar più negli spiriti l'antico orgoglio nella evocazione della grandezza passata, allora Roma, l'antica Roma, sparì. È una legge della storia, perchè è una legge dello spirito. Diciamo a noi stessi e agli affidati a noi ciò

che siamo: tutta la verità che noi siamo, tutta la gagliardia operativa che noi siamo: spieghiamo davanti a noi la storia del nostro lavoro combattuto, delle nostre conquiste della verità e delle anime.

Noi siamo la coscienza di due millenni di storia; noi siamo la coscienza della rivoluzione cristiana, del rinnovamento cristiano, delle lotte e dei trionfi cristiani. La nostra vita del presente ha le sue radici vitali nelle profondità di due millenni: in quelle profondità dove pulsano la vita di Gesù, l'eroismo dei martiri, la fortezza illuminata degli apostoli, e il sacrificio delle vergini; da quelle profondità sale a noi, fino a noi, crescendo su sè stessa, quell'unica vita a traverso mille forme di vita: a traverso la conversione e gli slanci spirituali di Sant'Agostino, a traverso la semplicità e l'amore serafico di Francesco d'Assisi, a traverso la scienza di S. Tommaso e l'arte di Dante, a traverso il Duomo di Colonia, S. Maria del Fiore, S. Pietro di Roma; a traverso mille e mille sacrifici incruenti dei veri eroi della virtù e della onestà; a traverso la grande parola di redenzione che Leone XIII ha fatto dire ai poveri e che ora ripete con la voce sua che si addita in G. Cristo la sorgente di pace per i popoli, Benedetto XV; a traverso la promessa di Pio X di rinnovare tutti in Gesù Cristo, cioè di tuffare o di rituffare tutta la vita individuale e sociale in Gesù Cristo, invitanteci a fare a ritroso, per incoscientirci o per farci vedere quel che siamo stati, le esperienze cristiane di due millenni. Siamo tutto questo noi; siamo i due millenni di vita cristiana: siamo la scienza, l'attività, la vittoria progressiva di due millenni; siamo l'idea di due millenni, siamo la fede di due millenni. Cercando in noi, nella nostra vita cri-

sciana, troviamo l'esperienza di dolori e di gioie, di crisi e di trionfi, di peccati e di virtù di due millenni; a farci quali noi siamo, hanno lavorato due millenni di generazioni. Siamo gli alberi giganteschi dalle radici profonde: siamo le querce di venti secoli. Più, più! Il Cristianesimo è, nella sua parte umana, un innesto sul vecchio tronco sano del mondo precristiano; sulla parte sana del vecchio tronco. Le nostre radici si sprofondano nel terreno della storia umana, noi siamo l'anima umana fatta cristiana, tutta l'anima umana rivissuta e rivivente, sotto una forma superiore, in tutta l'anima cristiana. Noi siamo i secoli e i millenni dell'umanità; siamo tutta l'esperienza umana. Non siamo gli esseri effimeri di quaranta o sessant'anni, di un secolo:: in noi pulsa la vita sana e santa di tutto il passato. Cristo ha assorbito e sublimato il passato in sè, nella sua dottrina trasformatrice e nuova; noi attingiamo a Cristo, centro di tutto il vecchio che aveva vissuto e preparato il nuovo. Il nuovo ideale di giustizia e di amore che la Chiesa di Lui attua da due millenni, e a noi presenta come l'ideale dei nostri Padri, per dirci che è e dev'essere nostro, di noi, messi tra i millenni del passato e i millenni dell'avvenire, che da noi riceveranno l'ideale del passato.

Diventiamo, e aiutiamo gli affidati a noi a diventar coscienti di tutta questa immensa vita nostra. Per noi essere coscienti vuol dire semplicemente: risentire, rivivere le esperienze del passato cristiano, rivivere le lotte e i trionfi del cristianesimo; risentire nello spirito tutta la civiltà che noi, ricchi di due millenni, abbiamo creata e diffusa nel mondo, tutta l'apologia o la difesa che noi, con le nostre virtù, con il nostro lavoro con-

rastato, abbiamo fatta dei nostri principi; rivivere, nella rievocazione storica, nella rievocazione della nostra storia di due millenni, di più di due millenni, tutto il progresso fatto da noi e per noi; dalle nostre forze più volte millenarie, tese tutte all'attuazione nel mondo dell'ideale di Gesù Cristo. Essere coscienti significa dire a noi stessi che cosa siamo, quanti siamo, e quanto palpito di vita abbiamo in due millenni accumulato in noi, e quanto, perciò, palpito di vita, slancio di vita, volontà di lavoro e di vita, possediamo ai nostri fini, nella nostra coscienza.

Avanti, educatori! Attingiamo e facciamo attingere nel cumulo delle nostre esperienze passate, nella rivivìscenza dei nostri combattimenti, dei nostri dolori, delle persecuzioni patite e superate nella nostra lunghissima vita, l'energia per tutta la ulteriore attuazione dell'Ideale nel futuro. Studiamo la nostra storia, impariamo di chi siamo figli, e slanciamoci alla creazione della storia avvenire con suscitare delle vite che s'impregnino nell'Ideale.

Avanti, educatori! Il futuro deve essere nostro, come è nostro il passato. Cristo nel passato, ora e sempre. A lui sia gloria nei secoli. Per noi e a traverso noi sia gloria a Cristo nei secoli. In noi e per noi trionfi Cristo nei secoli: i suoi trionfi siano i nostri trionfi: la Sua gloria sia la nostra gloria.

Ecco le idee e i motivi d'azione che dobbiamo presentare alle nostre anime e a quelle dei discepoli: le idee divine e i motivi divini quali si concretarono nello sviluppo divino-umano della nostra storia. Così si crea la dignità della vita, il valore della vita. A traverso le teorie pedagogiche dello spiritualismo moderno io ho

colto e ridato in parole cristiano-cattoliche l'ispirazione più intima di esse: *il maestro è vero maestro quando insegna ai discepoli l'altissimo divino valore della vita*; insegnamento che si perpetuerà nelle loro anime come si perpetua ciò che risponde alle prepotenti esigenze dello spirito plasmato da Dio e per Iddio. E il discepolo che avrà appreso questo « non dimenticherà mai il maestro: e lo conserverà sempre nell'anima e ne udrà sempre la voce, anche nella più tarda vecchiaia, una voce che gli parlerà sempre più profonda, sempre più savia, sempre più nuova », precisamente come ogni uomo « si vede a ogni tratto risorgere innanzi le care e buone immagini del padre e della madre a ridir parole sempre più penetranti nell'animo e sempre più educatrici » (1). Chi suscita una vita, vive eternamente in quella vita.

(1) GENTILE, *op. cit.*, parte II, cap. IV, p. 145.

VI.

Il pensiero ascetico di Antonio Rosmini

Come esempio luminoso di armonia feconda di Ragione, Religione e Vita, che ho cercato di sviluppare nelle pagine che precedono, presento Antonio Rosmini nel pensiero vissuto della sua ascetica. E presento il Roveretano, non perchè scarseggino nel nostro passato uomini che abbiano saputo attuare altamente quell'armonia, ma perchè quella di Rosmini non è nota che a pochi.

Si conviene, oggi, universalmente, che quella di A. Rosmini, era un'anima di santo. La vita di quel nostro Grande, è, almeno nelle sue linee principali, troppo nota e le testimonianze delle sue virtù sono troppo autorevoli, perchè si possa ancor dubitare della sua grandezza morale. Dal Tommaseo — che, dopo molti anni di amicizia col Rosmini, scriveva: « Non mi reputo ancora degno di parlare di lui », e, difendendolo contro gli attacchi del Gioberti, usciva nella entusiastica confessione: « Amo il Rosmini come raggio di luce più che umana, che illuminò la mia giovinezza » — al Manzoni, che chiamava il Rosmini unico, incomparabile, grande e santa anima (1); — da Tan-

(1) Cfr.: *La vita di A. Rosmini*, scritta da un sacerdote dell'Istituto della Carità, Vol. II, P. IV, C 6.

credi Canonico — che venerava nel santo di Rovereto « la profondità della meditazione, l'abitudine dei pensieri elevati, la purità d'una coscenza vigilante e attiva, la carità larga dell'anima alimentata quotidianamente dalla preghiera e dall'opera ad essa conforme » (1) — a Contardo Ferrini il quale ringraziava, con parole ferventi, il Signore di aver trovato nei volumi del Roveretano le più eccelse e divine e consolanti verità (2) — è tutto un coro di voci che fanno come da contorno alla voce autorevolissima di Pio X che disse il Rosmini « santo filosofo ». Tutto questo è noto da tempo. Ma forse non è ugualmente noto in che cosa consistesse la caratteristica della santità che il Rosmini si era proposto di attuare nelle azioni. Un uomo come Rosmini, una dottrina della santità o della perfezione cristiana doveva averla ; non è forse, per lui, la vita della volontà buona nient'altro che un riconoscimento pratico dell'ordine teoretico, un fare la verità che si conosce, come la si conosce?

Le tre forme dell'essere: ideale, reale, morale, come si unificano in armonia perfettissima in Dio, devono pur costituire un tutto armonico nell'uomo, fatto ad immagine e somiglianza di Dio; esigono di attuarsi in una nuova realtà *sui generis*, in quella degli atti umani, come tali, o dell'ordine morale, il quale, perciò, ha il suo fondamento, il suo esemplare divino immediato e la sua giustificazione nel sistema delle idee, e quindi,

(1) Da una lettera del Canonico al Paoli, pubblicata integralmente dalla *Rivista Rosminiana*, A. III, n. II, 1908, p. 71 sg

(2) Da un libriccino del Ferrini trovato fra i suoi manoscritti e intitolato: *Un po' d'in inito*. *Rivista Rosminiana*, a V, n. I, 1 luglio, 1910.

sul sistema delle idee deve modellarsi. Questo, che è il pensiero più largamente riassuntivo della dottrina Rosminiana, è, nello stesso tempo, l'espressione dell'intimo bisogno spirituale verso l'unità perfetta, che è così vivo e caratteristico nel Rosmini. La bontà innata della sua tempra spirituale accresciuta e raffinata dall'educazione cristiana della famiglia, doveva diventare, in un uomo come Rosmini, bontà riflessa, bontà di meditazione, vita di principio, amore secondo le norme eterne del bene che l'anima vede guardando nella luce della verità che sta in noi, sopra di noi, secondo la bella espressione di S. Agostino, quella bontà doveva diventare vita di dottrina, di una dottrina propria di Rosmini della perfezione cristiana, che fosse la più pura derivazione delle dottrine etiche e religiose, e il coronamento della speculazione di lui; come, nella attività pratica, la santità era in lui il coronamento della bontà morale. Alla perfetta unità di vita doveva corrispondere, come ragione di essa, la perfetta unità di dottrina. Ecco perchè il suo pensiero ascetico, per chi non si fermi alla superficie, non è che la forma suprema del pensiero filosofico, e non si può, quindi afferrare l'intimo razionale valore dei principii della perfezione cristiana di A. Rosmini, se non si conosce almeno qualche punto fondamentale della sua filosofia, specialmente di quella parte della filosofia che conduce fino alla soglia della teologia o entra nel tempio della fede con la ragione che illumina la rivelazione come ancella di essa.

« Riconosci praticamente e nell'ordine suo l'essere che conosci speculativamente »: è il supremo principio della morale, che, seguito fino in fondo, ci porta all'attuazione di tutta l'esigenza dell'ordine dell'essere,

alla santità. Riconosci praticamente l'essere; e, prima di tutti, riconosci praticamente Dio, causa suprema e termine *ad quem* di tutte le creature, come ragione di esse. E chi è Dio che l'uomo deve riconoscere? Chi è Dio in rapporto all'uomo? O: come l'uomo deve riconoscere Dio? Dio, l'Essere supremo è il solo Signore, perchè l'unicità del dominio è pari all'unicità dell'essere. Dio solo è, le altre cose non sono. « Et inspexi coetera infra te et vidi nec omnimo esse, nec omnino non esse. Esse quidem, quoniam abs te sunt; non esse autem, quoniam id quod es non sunt. Id enim vere est, quod incommutabiliter manet » (1). Perciò il dominio di Dio è pieno ed assoluto. La ragione naturale si accorda in tutto con la rivelazione nel dichiarare questa pienezza di dominio: tutte le cose sussistono solo per vigore di quell'atto divino che continuamente le fa sussistere tali e quali in ogni istante sono ed operano. — Quanto sia piena la signoria divina nell'uomo apparisce dai titoli stessi del dominio essenziale divino:

a) *Iddio è verità*. Orbene, nella verità consiste il principio della morale, poichè alla verità compete la primitiva originaria forza di obbligare moralmente l'uomo, e ogni autorità, ogni forza moralmente obbligatoria trovasi essenzialmente nella luce della verità. Quindi Iddio, come verità sussistente, ha per essenza il diritto del sommo dominio delle creature intelligenti.

b) *Iddio è il principio dell'essere delle creature*. Quindi ogni creatura, ogni entità che nella creatura si trova, è proprietà assoluta di Dio. E poichè niuna

(1) S. Agostino, *Confessioni*, VII, IX.

cosa è così strettamente unita e dipendente da un uomo come l'uomo è unito e dipendente dall'atto col quale Dio lo pone, così non vi ha proprietà più stretta di quella di Dio, nè più universale.

c) *Iddio è santità e beatitudine essenziale,* cioè il supremo fine dell'uomo. Se l'uomo non trae da Dio la santità e la felicità eterna, egli rimane privo di questi beni finali; egli perde se stesso, se da Dio non mutua ciò che lo salva e lo perfeziona. Egli è dunque intieramente dipendente da Lui, poichè, per essere quello che deve essere, per raggiungere la propria perfezione morale, deve da Lui e da Lui solo trarre la legge della santità, e da Lui solo imparare la via della beatitudine. L'uomo è di Dio, tutto; e le preghiera che egli deve fare a Dio, e alla quale deve conformare la sua vita, è quella del salmista: « Signore, dimostra a me le tue vie ed insegnami i tuoi sentieri. Conducimi a mano e nella tua verità m'ammaestra » E l'uomo, servendo Dio, regna, poichè la signoria divina è così benefica, che non cade a profitto del Signore, ma de' servi, dei quali il sommo bene sta appunto nella servitù che prestano al Sommo essere. La signoria divina differisce dalle altre signorie proprio in questo, che mentre nelle altre il padrone è il fine del servo, non solo come oggetto di ossequio, ma anche come raccoglitore dell'utile, in questa, invece, la condizione di fine che ha il padrone, non trae seco altra utilità che pel servo, e per questo l'utilità massima: la perfezione morale, la beatitudine. La moralità per la quale l'uomo conforma le sue operazioni a Dio come principio dell'ordine razionale; il culto, che risponde al dovere di riconoscerlo, con la adorazione e il sacrificio,

come principio di ogni essere reale e di avvicinarlo a noi elevando noi stessi a Lui; la obbedienza o il trasporto amoroso dello spirito verso Dio, buono e santo, e lo sforzo conseguente di uniformare il nostro volere al suo in qualunque modo sia conosciuto: tutti questi atti essenziali della servitù umana sono i più efficaci strumenti di conquista e di regime spirituale, perchè sono un progressivo indiarsi dell'uomo — per dirla con Dante — cioè portano l'uomo verso la perfezione di Dio e il godimento di Dio in Dio, fatto nostro, nella santità della nostra volontà.

Siate santi perchè io, vostro Signore, sono santo, e, come tale, sorgente di ogni perfezione e felicità vostra — dice Iddio agli uomini. E dice ancora, per bocca di Gesù: Siate perfetti come è perfetto il Padre che è ne' cieli, ed avrete le beatitudini del Padre che è ne' cieli. Poichè Dio, secondo l'altissima dottrina del Vangelo, non è soltanto Signore benefico che guida fortemente e soavemente, secondo le leggi della sua provvidenza, al fine ultimo l'uomo, moltiplicando il bene e traendo, a vantaggio di lui, dal male il bene, il massimo bene, anzi: Dio è anche Padre; tale è diventato per Gesù; e la sua Provvidenza è perciò Paterna. Il nostro rapporto con Dio, dopo Gesù, non è più semplice rapporto di servitù dolce e soave e feconda di beni, ma di figliolanza: noi per la redenzione e la grazia, cioè, attraverso Gesù, siamo uni con Dio come Gesù è uno col Padre. Questo risulta dalla natura stessa del corpo mistico, di cui siamo membra; il Figliuolo, da una parte, è congiunto a noi come capo alle membra, dall'altra comunica strettamente col Padre. Così il Cristo porta realizzata in sè la più perfetta società fra Dio e l'uomo,

e Dio in Gesù Cristo acquista un nuovo e più elevato titolo al pienissimo dominio sugli uomini aggregati alla società o al corpo mistico del Figliuolo. E se l'uomo non ripelle questo dominio da sè e coopera alla grazia, Iddio continua nell'uomo la sua operazione santificante e dirige l'uomo in tutte le sue operazioni; non ha detto Egli stesso: « Il Signore dirige il giusto per vie rette »; « tenetevi in me e io in voi; io sono la vite, voi i tralci: chi si tiene in me, ed io in lui, questi fa molto frutto, poichè senza di me voi non potete far nulla? » Ecco la perfetta Società teocratica, nella quale « il possedimento che l'uomo può avere di Dio consiste nell'essere posseduto da Dio » Poichè « il pieno dominio di Dio nell'uomo, costituisce l'unico modo, nel quale l'uomo può possedere e godere Iddio come bene. Iddio non può essere posseduto che tal quale egli è, ed egli è Supremo Signore; l'uomo dunque che possiede Iddio, lo riconosce per tale, s'annichila sotto di Lui, affine di gustare e godere quello che Dio è essenzialmente, cioè Signore delle creature per essenza »; e soprattutto, Padre, per l'adozione di noi in figli e amici suoi. « Non vi chiamerò più servi, ma amici; non siete più servi ma figli ». E nascono per questa adozione due società legate intimamente insieme; l'una degli uomini con Dio, l'altra degli uomini battezzati fra loro; una società parentale e una società fraterna: il bene posto in comunione sì nell'una che nell'altra è il patrimonio paterno cioè i lumi soprannaturali che Dio largisce; i figliuoli lo godono, ma il Padre, cioè, Dio solo n'è il Padrone e il distributore assoluto. Noi, figli e fratelli per Gesù; Dio Padre nostro pure per Gesù; Gesù, Figlio di Dio, non per adozione, ma per natura, è il

vincolo d'unione dell'anima cristiana con Dio, non più Signore, ma Padre, o, meglio, sempre Signore, ma Signore Padre della Società teocratica.

Questa Società, in quanto è visibile nei membri che vivono e militano sulla terra, è la Chiesa, società perfetta, di cui Gesù Cristo è il capo invisibile. Poichè il Padre ha dato ogni potere al Figlio: « omnia mihi tradita sunt a Patre meo », il figlio la governa parte coll'invisibile sua grazia e divina influenza, parte altresì coi visibili suoi ministri. Poichè Gesù ha detto agli Apostoli: « Siccome il Padre ha mandato me, allo stesso modo io mando voi ». Cioè: il Verbo incarnato, che è il capo della Chiesa, rendendosi invisibile agli occhi degli uomini, ha eletto fra essi dei ministri visibili sapientemente ordinati ad unità mediante il primato di Pietro, quali strumenti delle sue divine operazioni ». La Chiesa è quindi quella società che compisce in nome di Gesù Cristo e, per Gesù Cristo, nel nome del Padre la destinazione, il fine del genere umano, il qual fine è nella verità, nella virtù e nella felicità, cioè in Dio, dove la verità, la virtù, la beatitudine è nel suo proprio fonte, nella sua essenza, nella sua realtà e assolutezza. Fuori della Chiesa non c'è salute, perchè non c'è salute fuori della volontà del Padre, di cui la Chiesa, come regno di Gesù Cristo, è la creazione più perfetta, che l'uomo deve praticamente riconoscere (1).

***

E ora, al lume di queste verità filosofico-teologiche, che sono disseminate in varie opere, ma specialmente

(1) Cfr.: *Filosofia del diritto*, Vol. II, Lib. II, Sez. I e II, *passim*.

nella *Filosofia del diritto* del Roveretano, comprenderemo il valore altissimo delle *Massime di perfezione* di A. Rosmini (1) Sono sei: tre riguardano il fine dell'opera che il cristiano deve aver sempre presente; e tre indicano i mezzi onde egli può conseguirlo. Eccole:

I. — Desiderare unicamente e infinitamente di piacere a Dio, cioè di essere giusto.

II. — Rivolgere tutti i propri pensieri ed azioni all'incremento e alla gloria della Chiesa di Gesù Cristo.

III. — Rimanersi in perfetta tranquillità circa tutto ciò che avviene per divina disposizione riguardo alla Chiesa di Gesù Cristo, operando a pro di essa dietro la divina chiamata.

IV. — Abbandonare se stessi nella divina Provvidenza.

V. — Riconoscere intimamente il proprio nulla.

VI. — Disporre tutte le occupazioni della propria vita con uno spirito d'intelligenza.

La perfezione cristiana è carità perfetta, cioè una totale consacrazione o sacrificio che l'uomo fa di se a Dio; a Dio suo Signore, a Dio suo Padre. E che cosa è questa consacrazione se non la volontà ininterrotta di sottomettere a Dio tutto, perchè tutto è di Dio, con una fame insaziabile e incontentabile della giustizia, che è il Regno di Dio? Questo desiderio di giustizia senza limite e misura deve essere reso nel cuore dell'uomo puro e semplice, colla concentrazione dello spirito in se stesso, nel proprio profondo, dove la voce di Dio parla e chiama l'uomo a voler sempre

(1) Vedere: *Opere spirituali*, Rovereto, Caumo, 1860.

più di bontà e di giustizia, a rendersi incessantemente più caro a Lui, ad amar Lui; e colla preghiera umile di poter fare in ogni cosa la sua volontà. « Tutto si deve ridurre, in colui che professa la religione cristiana a questo punto unico, di desiderare d'esser vie più giusto di quel che è..., sicchè egli sia fatto una cosa con Gesù così congiuntamente, come Gesù è una cosa col Padre». Al desiderio della pura giustizia devono essere subordinati tutti gli altri. E poichè la giustizia perfetta viene immediatamente da Dio, e non da altri, perciò egli non deve portar affetto quaggiù a veruna cosa, se non quando egli sappia che quella è il mezzo da Dio scelto per la sua santificazione. In questo desiderio tutto è compreso; tutte le aspirazioni dei santi, tutta l'attività spirituale e materiale delle anime che vivono l'ideale di Gesù Cristo.

E non è l'ideale di Gesù Cristo l'incremento e la gloria della sua Chiesa? Il Cristiano sa per fede che tutte le compiacenze del Padre celeste sono poste nell'Unigenito Suo Figliuolo Gesù Cristo; e sa che le compiacenze dell'Unigenito Figliuolo Gesù Cristo sono riposte nei fedeli suoi, che formano il suo regno. Ecco il regno della giustizia cristiana, il regno della maggior gloria di Dio. Non può dunque il Cristianesimo giammai sbagliare, quando si propone tutta la santa Chiesa per oggetto de' suoi fatti, de' suoi pensieri, dei suoi desideri e delle sue azioni; perciocchè egli, sa di certo che la volontà di Dio è questa, che la Chiesa di Gesù Cristo sia un gran mezzo, pel quale venga pienamente glorificato il suo santo nome». Il cristiano sa ancora « per le parole di Gesù, che la Chiesa (militante) è fondata sopra una pietra, contro alla quale

non possono prevalere le forze dell'inferno; cioè sopra il capo degli apostoli S. Pietro e sopra i Pontefici Romani, e che con questo la Chiesa di Roma è diventata la parte essenziale della Chiesa di G. C.; perciò egli « dovrà nutrire in se stesso un affetto, un attaccamento, ed un rispetto senza limite alcuno per la Santa Sede del Pontefice Romano; senza limite alcuno dovrà amare e procacciare la vera e santa gloria, l'onoranza e la prosperità di questa parte essenziale della immaacolata sposa di Gesù Cristo ». L'amore di Antonio Rosmini per la Chiesa era immenso. Le sue lettere ascetiche ne sono riboccanti. Tutta la sua vita d'azione e di pensiero fu rivolta da lui direttamente o indirittamente alla illustrazione della verità cattolica e all'incremento della vita cattolica nel mondo. E l'amore di Rosmini era profondo perchè scaturente dal suo sistema: il concetto suo della Chiesa creava in lui il culto della Chiesa. Un culto intenso, ma sereno, anche di fronte agli avvenimenti più dolorosi per la Chiesa, perchè era ferma e illuminata la sua fede nella sapienza, potenza e bontà inenarrabili di Gesù Cristo, il quale ordina tutto a maggior bene de' suoi eletti che formano la sua diletta sposa. la Chiesa ». Deve dunque il Cristiano godere una perfetta tranquillità e conservare un gaudio pieno, riposando interamente nel suo Signore, per quanto gli avvenimenti paressero contrari al bene della Chiesa stessa: senza rimanersi tuttavia dal gemere e dal supplicare che tutti gli uomini pratichino sulla terra la sua santa legge di carità siccome i Santi in Cielo. « Bandisca dunque il Cristiano dal suo cuore ogni inquietudine e ogni ansietà, anche quella che pare avere a scopo il solo bene della Chiesa: e non si lusinghi teme-

rariamente di poter mettere riparo ai mali che travagliano la sposa di Gesù Cristo se prima non veda di ciò manifesta la volontà del Signore. Egli deve aver presente, che Gesù Cristo solo è il governatore della sua Chiesa e che non avvi cosa più a lui dispiacevole, e più indegna del suo discepolo, che la temerità di coloro che, dominati da cecità di mente e da occulta orgoglio, senza essere da lui chiamati e mossi, presumono di fare spontaneamente alcun bene, per minimo che egli sia, nella Chiesa; quasichè il Divin Redentore avesse alcun bisogno della miserabile loro cooperazione, o di quella di qualsiasi uomo. Nessuno è necessario al divin Redentore per la glorificazione della sua Chiesa, la quale consiste nella redenzione dalla schiavitù del peccato in cui sono tutti ugualmente gli uomini; e solamente per la sua gratuita misericordia egli assume quelli fra i redenti, che a lui piace a tale onore elevare, giovandosi di solito di ciò che è più infermo e più spregevole agli occhi del mondo, per le opere più grandi. Se lo tengano a mente i novissimi riformatori non chiamati da Dio: Gesù Cristo solo e il suo Vicario in terra, hanno, secondo A. Rosmini, il diritto pieno su tutto quello che alla Chiesa appartiene; se riforme vi hanno da essere, esse devono venire dall'alto.

Abbandoniamoci in tutto alla divina Provvidenza che veglia sulla Chiesa e sui figli della Chiesa. Il totale abbandono nelle mani di Dio, fatto con semplicità e generosità di cuore, racchiude tutte le virtù che ci rendono cari al Padre Celeste. Racchiude una intera confidenza in Lui, e in Lui solo; un intero distacco da tutte le cose della terra dilettevoli, potenti e illustri in

apparenza; un tenero amore riserbato per Dio solo: una fede la più cara, la quale fa tenere per indubitato che tutte le cose piccole e grandi del mondo pendono ugualmente nella mano del Padre Celeste, e nulla fanno se non come egli dispone al conseguimento degli altissimi fini; fede in un'infinita bontà, misericordia, liberalità e generosità di esso Padre Celeste, che dispone tutto per il bene di coloro che confidano in Lui, sicchè i suoi doni, le sue finezze, le sue sollecitudini, le sue grazie, stieno in ragione della confidenza che in lui hanno i suoi bene amati figliuoli». Non siamo noi, per Gesù, amici di Dio? una sola cosa con Lui per la partecipazione al corpo mistico attuato con la morte redentrice di Gesù, figlio di Dio? E non è stolto che l'uomo confidi in sè stesso, egli che è debolissimo e non può alterare in nulla il corso stabilito da Dio a tutte le cose dell'universo? Che cosa può mai perdere l'uomo se rinunzia a tutto per amore di Dio, se vende il suo e lo dà ai poveri, se professa la somma povertà effettiva, sgombrando il cuore da tutti gli affetti terreni, se, spogliato di se stesso e di tutte le cose umane, si stringe alla beata nudità della Croce, nella quale sola è la forza e la potenza e la salute e ogni ricchezza; se, non confidando più che in Dio, domanda a Dio il pane quotidiano, dopo avergli chiesto il regno della giustizia, e in ordine a questo; se nel lavoro di tutti i giorni per provvedere alla soddisfazione dei bisogni della vita, si libera da ogni ansietà e cupidigia; se bandisce dal cuore ogni inquietudine circa i beni e i mali del mondo? Non si acquista così il regno della pace e della serenità dei santi? Non si giunge per questa via del distacco a quella virtù della stabilità che è il carattere

del perfetto cristiano? Il cristiano — scrive Antonio Rosmini — non ama le mutazioni; in qualunque condizione si trovi, per quanto umile, per quanto spregevole ella sia e priva di tutto ciò che amano gli uomini, egli vi si rimane contento e lieto, e non ammette pensiero di mutazione, se non gli è noto che tale sia il volere divino. Tutto il mondo per lui è il medesimo, purchè sia caro al suo Dio, che ritrova in ogni condizione.

Ecco in fondo quello che il Rosmini chiama principio di passività al quale si è sforzato di conformare tutta la sua vita, e la vita dell'Istituto di Carità. È un pensiero che torna a ogni pagina delle sue lettere e che scaturisce, anch'esso, dal concetto suo di Dio: Dio illumina della sua luce divina della ragione e della grazia l'uomo, e, attraverso la ragione e la grazia, dà all'uomo i suoi cenni, ossia la voce della sua volontà e l'uomo non deve muoversi se non dietro quella voce. E il principio della passività diventa principio della massima attività se lo si guarda nella sua completezza. L'uomo è passivo, ma nelle mani di Dio, cioè dell'Essere che è tutto attività e spiega l'attività sua attraverso l'attività delle cause seconde, e specialmente dell'uomo fine immediato e centro prossimo delle cause seconde; perciò quando la volontà di Dio o quella de' superiori, che tengono le veci di Dio, si manifesta, l'uomo agisce come e quanto Dio vuole; e poichè Dio vuole dalle sue creature la somma attività e la più perfetta attività, tale sarà l'opera dell'uomo fatto una cosa sola con Dio.

Sotto la guida di Dio egli disporrà le occupazioni della propria vita con lo spirito d'intelligenza

che riassume in sè tutti i doni dello spirito Santo, ed è una cosa sola con la carità illuminata della fede e dalla ragione. La Carità! E' l' alfa e l' omega della perfezione cristiana e ad essa l'uomo deve tutto subordinare, anzi, deve trasformare se stesso in pura carità, poichè Dio è carità, e l'uomo diventa uno con Dio a misura che fa la verità nella carità o diventa lui stesso carità divina. Il discepolo di Gesù Cristo che vive perfettamente in una solitudine interiore, dove, scomparse tutte le cose si trova solo con se stesso e col suo Dio, che ha sempre presente Iddio per adorarne la grandezza, e ha sempre presente se stesso per penetrarne più e più la infermità e il nulla, e le ragioni del nulla di tutte le cose e dell'uomo e di se stesso, non può non sentire vive nel suo spirito due disposizioni opposte e conciliate in superiore armonia: uno zelo infiammato e prepotente della gloria di Dio e del bene del prossimo, e un sentimento di non poter nulla da sè nell'ordine del bene. Ma l'uomo, che per sè non può nulla, quando con un atto d'umiliazione ha confessato a Dio la propria nullità, viene elevato da Dio a strumento della onnipotenza di lui e sorge grande al cospetto di tutto l'universo, e grida: « Omnia possum in eo qui me confortat ». Il sentimento della più alta magnanimità sorge sul sentimento pella più profonda umiltà; l'uomo preso da Dio, corre alla conquista di se stesso e dell'universo, movendo dal proprio nulla verso l'infinito, per dare se stesso e l'universo all'infinito Bene. E attua, così, nell'ordinamento di tutte le creature a sè e di sè a Dio, la ricognizione suprema pratica dell'essere e si fa santo, nell'amore totale, ordinato, dell'ordine voluto da Dio.

* * *

Avrei potuto illustrare queste massime di perfezione con numerosissime citazioni di brani delle lettere ascetiche, nelle quali il pensiero dell'autore, rimanendo sempre identico nella sostanza, assume indefinite applicazioni.

« Quanta elevazione di spirito, quale effusione di un cuore che tutto s'abbandona al proprio ardore del bene, e di sè fa parte con inesausta dovizia a tutti coloro che ad esso ricorrono per conforto e direzione spirituale », scriveva parecchi anni fa Luisa Anzoletti, occupandosi delle lettere religiose e famigliari di A. Rosmini, allora pubblicate (1). E continuava: « Tutto in quelle lettere diviene scala alla perfezione e a Dio. L'amicizia inalzata a un esercizio di carità; la quale, prima di essere goduta nella dolcezza dei suoi vincoli, vuol essere considerata e praticata nei doveri che impone le affezioni domestiche, dove la tenerezza più intensa dà la misura nel merito che è nel distacco perfetto da ogni terrena cosa; la scienza intesa come un mezzo per

(1) *Per A. Rosmini*, P. II, p. 283 segg., Milano, Cogliati, 1897. Ora noi possediamo, accanto all'*Epistolario completo* in 13 volumi, un *Epistolario ascetico*, puramente ascetico di A. R. in quattro volumi (8° grande), Roma, Tip. del Senato, 1911, di pagine complessive 2140, e contenenti 1500 lettere. In fine a ogni volume vi è un *Indice* delle lettere contenute in esso, e in fine al IV volume troviamo due *Indici generali alfabetici*: il primo delle persone a cui sono indirizzate le lettere, il secondo delle materie, ossia degli argomenti trattati o anche solo toccati nell'epistolario. Questo secondo indice è copiosissimo; si estende dalla pagina 307 alla pagina 489.

giungere ad un più alto conoscimento della grandezza di Dio; le avversità e le prove, educazione di fiducia nella Provvidenza; il dolore sorgente di fede e porta dischiusa all'ineffabile gaudio della vita; gli errori e i difetti nostri, ragioni di umiltà e di fede nella necessaria grazia divina; tutto avviamento al massimo grado di virtù al perfetto riposo nel divino volere, alla distruzione dell'egoismo, alla vittoria sopra noi stessi e alla pace, che fa sentire la vicinanza di Dio». Ma la illustrazione più eloquente del pensiero ascetico di A. Rosmini è la vita di lui. Di essa io mi limito a riferire un episodio che la caratterizza tutta e che è un commento magnifico al programma di condotta di quel Grande «*adorare, tacere, godere*», Rosmini, ammalato a morte, vede un giorno entrare nella sua camera, a visitarlo, l'amico Manzoni. I due amici si prendono per mano guardandosi fisso in silenzio; poi il Manzoni domanda: «Oh! mio caro Rosmini, come sta?»; e Rosmini risponde: «Sono nelle mani di Dio, e perciò sto bene». Aveva sempre voluto essere nelle mani di Dio e si era sempre sentito bene nelle mani di Dio: ecco lo sforzo della sua vita e la sua vita! (1).

(1) Fra le varie vite di A. Rosmini, la migliore, sotto ogni rapporto, è quella di un SACERDOTE DELL'ISTITUTO DELLA CARITÀ, 1 vol., 8° gr., di pag complessive 1360, Torino Unione tipografica editrice, 1897. — Si può avere anche in compendio: *Piccola vita di A. Rosmini*, scritta da un SACERDOTE DELL'ISTITUTO DELLA CARITÀ.

INDICE

Avvertenza . . . . . pag. VI

I. - L'immortalità dell'anima nel pensiero contemporaneo . . . . . »

II. - Il modernismo filosofico nelle sue fonti » 4

III. - In difesa della ragione . . . . . » 10

IV. - La teosofia . . . . . » 13

V. — La religione nella pedagogia moderna . » 17

VI. - Il pensiero ascetico di Antonio Rosmini » 21

90587 / 838

475881 / 838